محمد شاويش

مالك بن نبي والوضع الراهن



MALIK BIN NABI AND THE STATUS QUO

Mālik Bin Nabī wa-al-Waḍ‘ al-Rāhin

Muḥammad Shāwīsh

يدعي عدد من القراء أن كتب مالك بن نبي صعبة القراءة، وأفكاره مكثفة، ومقارناته واسعة، تمتد من العلوم إلى الفلسفة إلى التاريخ، لذلك يحتاج القارئ لعُدَّة من الثقافة واسعة.

يحاول هذا الكتاب تبسيط أفكار مالك بن نبي دون الإخلال بمعانيها، ويريد أن يقربها للقراء عن طريق ملامستها للواقع الحالي. فيدخل مع مالك في محاولة لفهم معنى القابلية للاستعمار، وشروط نهضة، العرب والمسلمين، ونشوء العناصر الثلاثة للحضارة وأثر الدين فيها، والحقوق والواجبات، ويذكر كيف يتشكل التوازن بين الأشخاص والأفكار والأشياء.. وكيف يكون أثر الأفكار القاتلة والمختزلة والصادقة في المجتمع. ويتساءل عن موقع مالك في الفكر الإسلامي المعاصر بين تياري الإصلاح والتحديث.

حصيلة الكتاب غنية جداً بالأفكار والمقارنة والتحليل والنقد، تقدم للقراء ذخيرة مهمة لفهم المفكر العظيم خاصة والفكر الإسلامي المعاصر عامة.

SROUR ALWANI 2005

ISBN 1-59239-618-6



9 781592 396184



مالك بن نبي

والوضع الراهن

مالك بن نبي والوضع الراهن/محمد شاويش.- دمشق
دار الفكر، ٢٠٠٧ .-١٣٦ ص؛ ٢٤سم .

١- ٣٠٣,٤ ش ا و م ٢- ٢١٨,٧٩ ش ا و م
٣-العنوان ٤- شاويش

محمد شاويش

مالك بن نبي والوضع الراهن



آفاق معرفة متجددة

الرقم الاصطلاحي: ١٩٨٩,٠١١
الرقم الدولي: ISBN: 1-59239-618-6
الرقم الموضوعي: ٣٢٠
الموضوع: العلوم والدراسات السياسية
العنوان: مالك بن نبي والوضع الراهن
التأليف: د. محمد شاويش
التنفيذ الطباعي: دار الفكر - دمشق
عدد الصفحات: ١٣٦ ص
قياس الصفحة: ١٧×٢٥ سم
عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية
فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦
Http://www.fikr.com
e-mail: info@fikr.com

2007 50 عاماً نحو فكر إنساني مشترك

الطبعة الأولى

ربيع الآخر ١٤٢٨هـ

نيسان (أبريل) ٢٠٠٧م

المحتوى

مقدمة

عن راهنية مالك بن نبي

مقالات هذا الكتاب لا تتعلق بدراسة "محايدة" (إن جاز التعبير) لنتاج مالك بن نبي، أو دراسة "أكاديمية" نراها كثيراً هذه الأيام وتتعامل مع مالك بن نبي تعاملها مع باحث عادي من باحثي علم الاجتماع، أو كفيلسوف حضارة، إلى آخره..

الهمُّ الذي فرض علي كتابة هذه المقالات مختلف تماماً، فأنا غير مهتم بدراسة تفصيلية لأفكار مالك بن نبي الجزئية، وسأقول مقدماً: إنَّ كثيراً من هذه الأفكار يمكن نقده بل دحضه، فقد كان واسع الاهتمامات وكثير الاجتهادات في جوانب شتى سوسيولوجية وسياسية وفلسفية وحتى في جوانب تتعلق ربما بعلم الكلام.

ومع أني حاولت بمعنى ما تبسيط أفكار مالك وتقديمها للقارئ العادي الذي يعاني بلا ريب من صعوبة لغة مالك بن نبي التي زادتها الترجمة وعورة وقلة في السلاسة، إلا أنني مهتم أساساً بما يمكن أن أدعوه "مغزى" أفكار مالك بن نبي بالنسبة إلى مشكلاتنا الحالية، وما أراه الجوهري فيه، وهو طريقته في النظر إلى مشكلاتنا ولحلها.

وسيرى القارئ أيضاً محاولة لعرض "الوضع الراهن" لأفكار مالك بن نبي في الساحة الثقافية الأيديولوجية العربية، وهو وضع غير مرض في

اعتقادي، لأن الغالب في الكتابات عنه أنها إما تكتفي كما قلت بالنظر المجرد إليه ككاتب عادي، مما يعني إغفال المعنى العملي لكتاباته، أو هي تضعه في أماكن لا تناسبه في الحقيقة، فهو كثيراً ما يعد ببساطة كاتباً إسلامانياً، أي يندرج في خط واحد مع كتاب المدرسة الإخوانية التي وصفتها في بعض مقالاتي ويجد القارئ تقويماً لها في المقال الطويل نسبياً في هذا الكتاب "مالك بن نبي ومشكلات النهضة". والحال أن مالك بن نبي ليس كاتباً مفضلاً عند الشباب الإسلاماني، وقد ذكرت في الموضع المناسب أسباب ذلك، والأغلب أن يلقى اسم مالك توقيراً نظرياً دون محاولة قراءته قراءة جادة والانتباه إلى الخواص التي تميزه لا عن النظرة الإسلامانية الشائعة فقط بل عن الأيديولوجيا العربية عموماً في شتى تلويناتها، ويجد القارئ عرضاً لرأيي هذا في مقالي الذي حاولت أن أبين فيه المشتركات بين كاتبين متناقضين في الظاهر هما مالك بن نبي وياسين الحافظ.

أردت باختصار في هذا الكتاب الصغير أن "أقدم" البعد العملي الراهن لمالك بن نبي، ليس فقط "للقارئ العربي" ، بل للفاعل النهضوي العربي الذي أعلق عليه الآمال في أن يشرع في نهضة اجتماعية من الأسفل تتجاوز كل العثرات التي أوقعتنا بها النزعة الفوقية للسياسة العربية الموالية والمعارضة بآن واحد، تلك النزعة الذميمة الوخيمة التي أسميها "فرط التسيس". ذلك أن جوهر طريقة مالك بن نبي في طرح مشكلتنا الحضارية المزمنة وحلها يكمن في تغيير السلوك الحضاري للمجتمع ليصل هذا المجتمع إلى بناء المناعة التي تمنع الآخرين من الهيمنة عليه، أي تخلصه من "القابلية للاستعمار"، وهي النقطة التي ركز عليها مالك بن نبي كثيراً وأسيء فهمها واستعمالها كثيراً أيضاً، وقد آثرت أن أبدأ هذا الكتيب بالمقال الذي أنقد فيه منطقياً هذا المفهوم.

ولا بد لي في ختام هذه المقدمة من أن أشكر شكراً غير محدود زوجتي الوفية أمل كريّم (إيمان) التي قامت بعمل مكتبي شاق في طباعة هذه المقالات زاد من أعبائها الكبيرة أصلاً، ولعمري إنها عندي التوفيق الذي أحمد الله عليه، وهي التي سكنت إليها ووجدت بيني وبينها المودة والرحمة.

برلين ٧ / ١١/٢٠٠٦

في النقد المنطقي لمفهوم "القابلية للاستعمار"

مقدمة

اشتهر مفهوم "القابلية للاستعمار" شهرة بالغة، واستخدم لدعم توجهات متناقضة، وقلما تمت العودة إلى الاستعمال الأصلي لمبتكر المفهوم وهو المفكر الجزائري المسلم مالك بن نبي رحمه الله.

المفهوم شديد الجاذبية؛ فهو يبدو كأنه يلخص نصف مشكلة الاستعمار؛ فهو يطلب منا إلقاء الضوء على العيوب الداخلية في بنى المجتمعات التي وقعت ضحية الاستعمار بعد أن كان التركيز المعتاد لحركات التحرر ينصب أساساً على الدور الذي قامت به القوى الاستعمارية في تأبيد التخلف أو حتى في صناعته بعد إذ لم يكن موجوداً.

وفي فقرة لاحقة يرى القارئ أن بن نبي لم ينكر دور الاستعمار في صناعة التخلف وبالذات في الجزائر، و أكثر من ذلك إن بن نبي خلافاً للمعتقد الشائع عنه كان يعتبر القابلية للاستعمار بحد ذاتها نتاجاً لهذا الاستعمار وليست مقدمة مسببة له، ولكنه على ما يظهر خضع أيضاً لإغراء المعنى اللغوي للمفهوم فاستعمل هذا المفهوم في بعض المواضع بالفعل بمعنى الصفة أو مجموعة الصفات البنيوية التي تسهل على الاستعمار مهمته الاستيلائية.

ولكن بن نبي -رحمه الله- في جميع الأحوال كان رجلاً غيوراً على

المسلمين؛ وما كان يبتغي من هذا المفهوم إلا حث إخوانه في الدين على نفض غبار التقاعس والكسل العقلي والجسدي؛ والنهوض لبناء حضارة الإسلام من جديد، حضارة قوية لا يستطيع الاستعمار اختراقها.

أما المستعملون لهذا المفهوم الذين نراهم الآن فمنهم من ينطلق من رؤية إصلاحية؛ ولكن منهم من ينطلق من رؤية تريد بصورة مباشرة أو غير مباشرة تبرير الخضوع السياسي والاقتصادي والثقافي للدول الكبرى عبر التركيز على فكرة أن العيب فينا والإيحاء بأننا يجب أن نحد معركتنا بأنفسنا ولا نحاول أن نفعل شيئاً ضد الخطر الخارجي، والمعنى العملي النهائي لهذا التوجه هو تبرير الخضوع والتطبيع مع الصهيونية إلى آخره. وقد لا تبدو هذه النتيجة العملية حتمية ولكننا نراها دوماً، وأنا أدعو القارئ لكي يقتنع بما قلت أن يراجع البرامج الحوارية التي يشارك فيها ضيوف من المطبعين لكي يرى أن هذه الحجة غالباً ما تستعمل من قبلهم فكأنها حق يراد به باطل.

سنرى بعد قليل إن شاء الله أن بن نبي استعمل المفهوم بمعنى أصلي لا اعتراض لي عليه، ولكنه استعمله بمعنى ثان أراه لا يخلو من ثغرات منطقية لعلها هي التي أتاحت الفرصة لأناس غرضهم وتوجههم في افتراق عن غرض وتوجه بن نبي؛ بل بين الطرفين ما بين السماء والأرض من البعد أن يستعملوا المفهوم للتعتيم على دور القوى الخارجية في مشاكلنا وللتبرير - ولو غير المباشر - لتبعيتهم لهذه القوى.

وسأبدأ المقال بذكر استعمال بن نبي للمفهوم؛ ثم أنتقل إلى النقد المنطقي له بمعناه الثاني، وآمل أن يقتنع القارئ أن هذا النقد ضروري حقاً للدعاة الذين يقدمون الإسلام كبديل شامل للحضارة المعاصرة ومسلماتها التي تقوم عليها.

أريد إذن القاء الضوء على الجانب المنهجي في استعمال مفهوم "القابلية للاستعمار" وإظهار الحدود التي بتجاوزها يفقد المفهوم مشروعيته النظرية بل يصبح ذا نتائج نظرية خاطئة وعملية ضارة.

أولاً: في أصل المفهوم عند مالك بن نبي

في كتاب "شروط النهضة"[١] تحدث مالك بن نبي عما يسميه "معاملين" فعلا فعلهما في الإنسان المستعمَر (بفتح الميم الثانية): "المعامل الاستعماري" و "معامل القابلية للاستعمار".

وهو ينطلق في تعميمه النظري من التجربة الجزائرية الطويلة المريرة مع الاستعمار الفرنسي: لقد جاء الاستعمار فوجد شعباً ذا إمكانيات طبيعية عظيمة شهد لها القائد الفرنسي "الجنرال بوجو": كان هذا الجنرال "أول فرنسي أدرك حقيقة الشعب الجزائري وما ينطوي عليه من عبقرية فذة إدراكاً وضع بمقتضاه الطريقة المناسبة لاستقرار الاستعمار" (ص١٤٦).

كان بوجو يريد أن يجلب إلى الجزائر معمرين فرنسيين يتكافؤون في قيمتهم مع قيمة الشعب الجزائري الذي كان على مستوى كبير من التعليم يفوق، بشهادات كثير من المؤرخين، بما لا يقاس المستوى التعليمي للجيش الفرنسي المحتل، وهذه الحقيقة نادراً ما تذكر، كما أنه قلما تذكر حقيقة أن الأشقياء الإسبان الذين أبادوا شعوب أمريكة الأصلية كانوا في مستوى حضاري أقل من هذه الشعوب، وقد لا نصدق ذلك نحن المتعودين على تقبل فكرة أن الغرب غلب الشعوب لأنه منذ البداية كان متحضراً أكثر منها؛ وفي الحقيقة فإن الغرب تحضر لأنه استعمر ولم يستعمر لأنه تحضر؛ وأن يقهر شعب متحضر من قبل شعب أقل تحضراً

(١) في هذا المقال نستشهد بطبعة الكتاب الصادرة في دمشق: مالك بن نبي -"شروط النهضة" -ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين- دار الفكر -دمشق -١٩٧٩.

يجب ألا يدهشنا إذا تذكرنا ما فعله التتار ببغداد ودمشق؛ فهل كانوا أكثر تحضراً من بغداد ودمشق؟

على أن هذا الوعي بقيمة الشعب الجزائري المسلم لم يدفع المستعمرين إلا إلى وضع خطة منظمة لتحطيم هذه القيمة وإنزالها إلى الحضيض، وقد بدأت هذه الخطة خصوصاً بعد الهزيمة النكراء لفرنسة عام ١٨٧٠ ميلادي على يد بروسيا فقد أحست فرنسة بأنها لم يعد لها هيبة و "بدلاً من أن يدفعها شعورها بالنقص إلى الرفع من قيمة شعبها، فإنها -رغبة منها في إقرار التوازن بين المعمرين والمستعمرين- قد عمدت إلى الانتقاص من قيمة هؤلاء الآخرين، وتحطيم قواهم الكامنة فيهم، فمنذ ذلك الحين بدأ الحط من قيمة الأهالي ينفذ بطرق فنية، كأنه معامل جبري وضع أمام قيمة كل فرد بقصد التنقيص من قيمته الاجتماعية" (ص١٤٦).

هذه السياسة تضمنت إفقار الجزائريين وحرمانهم من التعليم، والتضييق عليهم في التجارة والعمل والكتابة والكلام، وإحاطتهم بشبكة مسمومة تعرقل كل جهد منتج وتنشر فيهم الأفكار المبخسة لقيمته.

وهكذا ترك الفرنسيون الجزائر عام ١٩٦٢ بلداً تبلغ نسبة الأمية فيه ٩٣٪، بلداً حطمت ثقافته الوطنية واستلبت هويته بحيث لزم برنامج صعب لإعادة التعريب، لاقى ويلاقي المقاومة من قبل النخبة المفرنسة قليلة العدد التي زرعها المستعمرون في المجتمع، والتي هي في الحقيقة النموذج الأجلى لمفهوم "القابلية للاستعمار" وإن ظن بعضهم -عكس ذلك - أنها من طبيعة نهضوية تحمل في ذاتها بذرة القوة والاستقلال.

أريد هنا أن يتذكر القارئ هذه النقطة: إن الاستعمار هو الذي بدأ بدفع المجتمع المستعمَر - بفتح الميم الثانية- إلى طريق الانحدار الحضاري، ولعل هذا هو ما تؤكده بحوث كثيرة قالت إن مستوى التطور التقني مثلاً

في المستعمرات عند بدء الاستعمار لم يكن يقل بصورة عامة عن مستوى هذا التطور في دول "المتروبول" الاستعماري، ولتفسير الهزيمة العسكرية التي قادت المستعمرات إلى مستنقع التخلف الاقتصادي والتبعية السياسية توجد أسباب كثيرة معقدة ليس من بينها بالضرورة أن المستعمرين كانوا متقدمين كما تعودنا أن نفكر ونعد هذه الفكرة من البديهيات.

لنأت الآن إلى المفهوم الأشهر لمالك بن نبي وهو مفهوم "القابلية للاستعمار، "وهو عنده" المعامل الثاني" المكمل للمعامل الاستعماري.

"المعامل الاستعماري" هو عامل خارجي يفرض على الكائن المغلوب على أمره الذي يسميه المستعمر "الأهلي" نموذجاً محدداً من الحياة والفكر والحركة، وحين يكتمل خلق هذا النموذج يظهر من باطن الفرد معامل "القابلية للاستعمار"، وهو معامل يجعل الفرد يستبطن مفاهيم المستعمر عنه ويقبل بالحدود التي رسمها لشخصيته هذا المستعمر، وليس ذلك فحسب بل يصبح يدافع عنها ويكافح ضد إزالتها.

وبن نبي في ملاحظة وجيهة تذكرني بما دعوته في مقالات أخرى "بالاستلاب" يقول: إن أول مظاهر فاعلية هذا المعامل هو قبول ضحية الاستعمار باسم "الأهلي". يقول بن نبي ساخراً: "إذا لم نكن شاهدنا خصياناً يلقبون أنفسهم بالخصي فقد شاهدنا مراراً مثقفين جزائريين يلقبون أنفسهم بالأهلي" (ص١٥٣).

وقبول الاسم يعكس قبولاً شاملاً بالوضعية التي فرضها المستعمر، وهذا القبول لا يتوضع فقط في منطقة الوعي بل ينغرس في أعماق اللاوعي ليصبح "استبطاناً" للمفهوم الاستعماري عن الذات، مفهوم يبخس من قدرها ويحد فعاليتها الحيوية وتصوراتها عن نفسها وعن العالم بالحدود التي يريدها المستعمر؛ وهكذا يصبح المستعمَر - بفتح الميم الثانية- ينفر من العمل الجدي ومن العلم ومن دعاة الفضيلة.

عامل "القابلية للاستعمار" كما يشرحه بن نبي هنا هو العامل الداخلي المستجيب للعامل الخارجي، إنه رضوخ داخلي عميق لعامل الاستعمار يرسخ الاستعمار ويجعل التخلص منه مستحيلاً.

على أن القارئ لمجمل كتابات بن نبي يرى أنه لا يعتقد بحتمية ظهور القابلية للاستعمار عند كل حالة استعمارية؛ فهو يستشهد بألمانية واليابان اللتين وقعتا تحت الاحتلال ولكنهما لم تظهر فيهما قابلية الاستعمار.

ومن جهة أخرى فثمة بلاد لم يدخلها الاستعمار ولكن فيها كما يقول بن نبي قابلية الاستعمار كبعض بلاد أفريقية - وقد نتذكر اليمن!- وبهذا نرى أن بن نبي يستعمل مفهوم "القابلية للاستعمار" بمعنيين مختلفين؛ المعنى الأول تكون فيه هذه القابلية ناتجة عن الواقعة الاستعمارية أو بتحديد أكثر عن الرضوخ الداخلي لهذه الواقعة وتقبلها ورفض إزالتها؛ أما المعنى الثاني فتكون فيه "القابلية للاستعمار" مجموعة من الصفات العقلية والنفسية وما يناسبها من علاقات اجتماعية تجعل المجتمع لا يستطيع مقاومة الاستعمار وتسهل للاستعمار مهمته.

والمعنى الثاني هو الذي اشتهر حقيقة، وهو الذي نريد التطرق إليه في هذا المقال لأنه يساء استعماله، وإذا كان بن نبي رحمه الله أراد منه نقد المجتمع الإسلامي وتأنيبه وتبصيره بوضعه المزري لحثه على النهوض والتخلص من عيوبه فكان بهذا ابناً شفوقاً رحيماً لهذا المجتمع ينقده بدافع الغيرة عليه؛ فإن كثيراً ممن يستخدمونه الآن يريدون منه الدفاع عن الاستعمار بتركيز كل اللوم على مجتمعنا وحجب الأضواء عن القوة الخارجية الهائلة التي تضغط بل تضرب بقبضة حديدية كل حركة نهضوية عند المسلمين.

ثانياً: مناقشة منطقية لمفهوم "القابلية للاستعمار"

١- نقد البنى الاجتماعية - الأخلاقية للمجتمعات المستعمَرة انطلاقاً من "مبدأ الأمر الواقع" النسبي لا على أساس المعيار الأخلاقي المطلق:

لقد تحولت معايير قانون الغاب الذي هو القانون الذي سار عليه الاستعمار منذ عهد كولومبس و ماجلان؛ مروراً بغورو و كرومر وانتهاء بالمشروع الصهيوني؛ إلى معايير يجب علينا قبولها وعدم الاعتراض عليها انطلاقاً من معاييرنا الأخلاقية الخاصة؛ وإلا جازفنا بجعل أنفسنا موضعاً للاستهزاء والجلد بالقول إننا قوم لا نتكلم بلغة الواقع بل بلغة المثال ، لا نتكلم لغة المصالح التي تسير العصر الحديث؛ بل بلغةٍ أخلاقية ميتة لا تصلح لغير دواوين الشعر وقصص الجدات.

وخوفنا من هذا الهزء يمنعنا عادة من تذكير من يجلدون الضحايا بالقول إن هؤلاء الضحايا لو لم يكونوا ضعافاً لما استطاع الاستعمار النيل منهم؛ فالذئب يسطو على ضعاف الحيوانات ولا يجرؤ على الاقتراب من أقويائها بالحقيقة البسيطة التالية: حتى لو كان شعب معين ضعيفاً فيه ثغرات يمكن أن تسهل السيطرة عليه واستعماره فهذا ليس مبرراً للمستعمرين؛ تماماً كما أنك إن رأيت في الشارع شخصاً ضعيفاً لم يجز لك أن تضربه لمجرد أنه ضعيف يمكنك ضربه بلا عقاب!

والاحتجاج الأخلاقي على الاستعمار يبدو بالفعل أمراً غير مفيد على المدى القصير، ولكن الأمر حين يتعلق بمواجهة المنظومة القيمية الوحشية المادية المتطرفة للحضارة المتغلبة بمنظومة بديلة شأن المنظومة الإسلامية؛ فإن هذا الاحتجاج هو حجة فكرية أساسية في الحوار الحضاري الذي ننشده بديلاً لصراع الحضارات الذي ينظر له الإمبرياليون الجددا.

والانصياع لقانون الغاب الذي هو السمة المميزة للفكر العربي الحديث ليس منهجنا إذا أردنا تقديم الإسلام كبديل حضاري شامل؛ فالإسلام لا يناصر المكيافلية ولا يستهتر بالأخلاق في السياسة؛ وقد كان هذا سياسة منفذة ولم يكن مجرد كلام منافق كالذي نسمعه من ساسة الدول الكبرى، فوصايا النبي عليه الصلاة والسلام الفريدة من نوعها ثم وصايا خلفائه الراشدين لجيوش المسلمين بعدم الغدر وعدم الاعتداء على الأطفال والنساء والشيوخ والرهبان وعدم قطع الأشجار (وقد يعني هذا في عصرنا عدم استعمال الأسلحة التي تلوث البيئة) كانت تنفذ، واحترام العهود والمواثيق كان أمراً حقيقياً؛ ولم يكن مجرد ألعاب تكتيكية تتحول إلى حبر على ورق بمجرد إمكانية نقضها بلا عقاب. ومن الطريف أن نجد داعية متطرفاً إلى التغريب هو الكاتب المغربي عبد الله العروي يتساءل إن لم يكن التسامح الإسلامي قد أضر بالمسلمين؛ وسهل اختراق مجتمعهم من قبل الأجانب الذين استعملوا الطوائف غير المسلمة التي تمتعت بحرية واسعة في بلاد الإسلام؛ كرؤوس جسر للغزو الاقتصادي والسياسي ثم العسكري! ولعل الأستاذ العروي لا يستطيع أن يضيف الغزو الفكري؛ لأنه من أكثر أنصار هذا الغزو غلواً ومن أكثر دعاته تحمساً؛ وللقارئ أن يراجع كتابه "العرب والفكر التاريخي" ليرى مصداق ما أقول.

لقد انسحب جيش المسلمين من سمرقند مرة بعد أن ثبت للقائد الأعلى المسلم أن هذا الجيش لم يخير أهل المدينة كما أمره الشرع بين الإسلام والجزية والحرب؛ وقد رد قائد مسلم آخر الجزية لأهل الذمة حين رأى أنه لا يستطيع في ظرفه آنذاك أن يحميهم من الأعداء، وهذه الوقائع لم تكن سذاجة كما سيسارع عبيد المنطق المادي اللاإنساني المتغلب في الحضارة الحديثة إلى قولِهِ، فقد كان هؤلاء القادة ينفذون أولاً ما أمرهم الله به، ويعلمون أنهم قد جاؤوا للناس ببديل عقدي حضاري شامل؛ ولم يجيئوهم بمبدأ "إذا لم تكن ذئباً أكلتك الذئاب!"

في الوضع الضعيف الحاضر للمسلمين فقط يمكن لمن يشاء السخرية من "النقد الأخلاقي" للقواعد المادية المصلحية اللامبدئية للسياسة الدولية، ولكن الحضارة الإسلامية لو كانت بالقوة المطلوبة لفرضت معاييرها، ولكانت هذه المعايير من أسباب دخول الناس في دين الله، ولما جرؤ الساسة في الديار غير الإسلامية على خرق قواعد الأخلاق، لأن هذا الخرق سيرتد عليهم بالخسران.

٢- تشبيهات فيزيولوجية

كثيراً ما يشرح المتحمسون لمبدأ "القابلية للاستعمار" بمعناه الثاني الذي يهمنا هنا نقده وإظهار حدوده، المنهجية، هذا المبدأ بالتشبيه التالي: إن العوامل الممرضة من جراثيم وفيروسات إلى آخره موجودة عند الجميع ولكنها لا تمرض إلا الأجسام الضعيفة. وكذلك الاستعمار ما كان ليستطيع الهيمنة لو لم يكن ضحاياه ضعفاء فاقدين المناعة.

وفي تقديري أن هذا التشبيه قيم بالفعل، وهو مفيد لإلقاء الضوء على العيوب المنهجية لمبدأ "القابلية للاستعمار" كما يستعمل خطأً.

أ- إن قدرة الفيروسات وغيرها من العوامل الممرضة على قهر الجسم لا تعني دوماً أن الجسم ضعيف؛ فقد تعني مثلاً أن هذا العامل الممرض من نوع جديد لم يتعامل الجهاز المناعي معه سابقاً؛ شأن فيروس الإيدز الذي يمرض أي جسم إن دخل من طرق معينة بغض النظر عن المناعة!

إن منظومة القيم الذئبية الوحشية للمستعمرين ساهمت في قهر شعوب لم تتعود على التعامل مع هذا الانحطاط الأخلاقي؛ وقد سخر كولومبس من "الهنود الحمر" لعادتهم في العطاء بلا مقابل! وفي انتظار أن يتعلم الشعب المغزو قاعدة خليفتنا العظيم عمر بن الخطاب رضي الله عنه "لست بالخب والخب لا يخدعني"، أي إلى أن تتعلم أن تواجه

الانحطاط الأخلاقي للغزاة بكياسة وفطنة لا بسذاجة قد تكون قد غلبت وانتهى أمرها!

ب- حتى لو كان ضعف جهاز المناعة سبباً لنجاح العامل الممرض في دوره التخريبي فإن هذا النجاح يدلنا على عيب في جهاز واحد فقط من أجهزة الجسم هو جهاز المناعة؛ ولا يبرهن على أن كل الأجهزة في وضعية سيئة! ولنقل مثلاً إن القوة العقلية للإنسان قد تترافق مع عيوب جسدية؛ وقد عاش الترمذي كليل البصر ولكن ببصيرة عظيمة جعلته من أعظم علماء الحديث! وربما تجد من جهة أخرى معاكسة مصارعاً يغلب بالمصارعة عالماً مفكراً؛ ثم لا يكون ذلك مبرراً للقول إن العالم مقصر بالضرورة فليس المطلوب من المرء أن يكون مصارعاً من كل بد!

إن امتلاك الأوروبيين مثلاً للسلاح الناري جعلهم يقهرون بسهولة حضارات الإزتك والأنكا في القارة التي سميت بأمريكا على الرغم من امتلاك هذه الحضارات لتجارب غنية في ميادين أخرى قد تكون أهمَّ من السلاح الناري!

ولا شك أن القارئ اللبيب يفهم جوهر ما أريده، ولا شك عندي أننا مأمورون بإعداد القوة للدفاع عن حمانا؛ ولكن هذا للضرورة وليس بحد ذاته هو الغاية؛ وليس هو المبدأ الأخلاقي الموجه لحضارتنا كما هو عليه الحال في الحضارة المادية المعاصرة!.

ج- "القابلية للاستعمار "صفة إضافية" لا تخبرنا شيئاً عن جوهر الحضارات الموصوفة وتطمس الفروق بينها:

نقطة أخرى منطقية أرجو أن يركز القارئ عليها لأنها في غاية الأهمية: إن واقعة القابلية للمرض هي "صفة إضافية" كما قد يقول المناطقة وليست "صفة جوهرية"؛ فهي تنبئنا فقط بارتكاس الجسم على

العامل الممرض ولكنها لا تخبرنا شيئاً عن الجسم بحد ذاته؛ ولكي نفهم هذا النقد ما علينا إلا أن نلاحظ أن فيروس الجدري مثلاً كان يصيب الملايين من الأجسام المختلفة في صفاتها؛ فمجرد وقوع هذه الأجسام ضحية المرض لا يدلنا على أنها جوهرياً متماثلة، وعلى العكس فقد تكون مختلفة عن بعضها اختلافاً كبيراً. ولو عدنا إلى "القابلية للاستعمار" لجاز لنا أن نسأل: ألا تختلف الحضارات الصينية والإسلامية وحضارات شعوب أمريكا الأصلية وحضارات أفريقية غير الإسلامية عن بعضها اختلافاً هائلاً؟ ألا يشكل جمعنا لكل هذه الحضارات المختلفة في سلة واحدة اسمها "حضارات قابلة للاستعمار" تضليلاً منهجياً يزيل الفروق بين حضارات مختلفة كل الاختلاف؟

وقد شهدنا رِدْحاً من الزمن استعملت فيه تسمية "العالم الثالث" فطمست الفروق بين حضارات تقوم على أسس دينية وفكرية مختلفة؛ وفي هذا من إعماء المسلمين عن رؤية خصوصية المجتمع الإسلامي ما فيه؛ ويتضمن هذا الجمع المتنافر تضليلاً للمسلمين يبعدهم عن محاولة تقديم خيارهم الخاص لإنهاء الظلم في العالم وجعلهم ينظرون إلى هذا الظلم بالمنظار المادي نفسه الذي تفرضه الحضارة المتغلبة؛ إذ "العالم الثالث" لا يسعى إلى أكثر من التحول إلى "عالم ثان" أو "أول" أي إلى النماذج الحضارية التي كانت أصلاً سبباً في مأساة البشرية.

في ظلام مفهوم "القابلية للاستعمار" المُساءِ استعمالُهُ تصبح كل القطط سوداء إذا أردنا استعمال المثل الأوروبي!

ثالثاً: مفهوم "القابلية للاستعمار" بين الصواب والخطأ

هذا النقاش كله أريد منه وضع التخوم بين الحق والباطل في استعمال المفهوم "قابلية الاستعمار":

إن المفهوم بمعناه الأول عند بن نبي وهو الرضوخ الداخلي للواقعة الاستعمارية؛ ومقاومة تغييرها واستبطان الفكرة الدونية عن الذات التي مصدرها المستعمر المتغلب؛ والاقتناع بها؛ هو مفهوم قيم لا غبار عليه في رأيي ولا يبتعد كثيراً عن مفهوم "الاستلاب" الذي استعملناه في دراسات أخرى.

أما المفهوم بالمعنى الثاني الذي هو قابلية المجتمع للهزيمة أمام الغزو الاستعماري فإنه مفهوم قد يكون مفيداً لشحذ الهمم وللدعوة للقوة؛ ولكنه يجب ألّا يتعدى هذا المجال ويدعي لنفسه صلاحية علمية في ميدان وصف ثقافات الكرة الأرضية والحكم عليها؛ إذ هو مفهوم خارجي وصفة إضافية لا تدلنا على الصفات الجوهرية لهذه الثقافات ولا على الاختلافات فيما بينها؛ وعلى العكس قد تؤدي إساءة استخدام هذا المفهوم إلى غبن هذه الثقافات والتغطية على مزايا قيمة فيها قد تشكل يوماً ما بديلاً ستلجأ إليه شعوب الغرب بالذات بعد أن تكتشف أن الحضارة الغربية تسير بالعالم نحو الهاوية.

وبالنسبة إلى كاتبِ هذه السطور؛ تصدق هذه النتيجة بالذات على الإسلام الذي هزمت حضارته مؤقتاً لأسباب عديدة، ولكن هذه الهزيمة يجب ألّا تغطي على مزايا هذه الحضارة الفريدة التي هي بعون الله البديل الإنساني للحضارة المادية الملحدة المتوحشة المتنكرة للأخلاق والمنكرة لوجود الروح، بل إن لهذه الحضارة حتى في شكلها العليل القائم مزايا أخلاقية تدفع لحد الآن بعض أهل الحكمة في الغرب إلى الانتقال إلى

الإسلام كما رأينا في أمثلة "محمد أسد" والمفكر الألماني الذي كان سفير بلاده في المغرب "مراد هوفمان"؛ وغيرهما كثير من الأسماء التي يذكرها القارئ.

معامل "القابلية للاستعمار" بمعناه الأول الذي وصفناه هو المفهوم الرئيس الذي نستخدمه في المعركة الثقافية التأصيلية ضد الثقافة المتغربة المستلبة؛ أما المعنى الثاني لهذا المفهوم فنستعمله بحذر وضمن حدوده التي حاولنا أن نبينها في هذا المقال.

مالك بن نبي وشروط النهضة

تمهيد

في تشخيص مشكلة المجتمع المسلم في العصر الحديث تناول المفكرون المسلمون أبعاداً مختلفة، وأفرد بعضهم لبعد معين الدور كله في المشكلة كمن جعل المشكلة في العقيدة أو في السياسة إلى آخره ..

مالك بن نبي رحمه الله نظر إلى المشكلة على أنها مشكلة حضارة، غير أننا نرى أنه يضمن هذه الرؤية أبعاداً متعددة بتعدد أبعاد الحضارة نفسها، ومن هنا اختار عنواناً عاماً لكل كتبه هو: "مشكلات الحضارة"[1].

---

(١) استندت في كتابة هذا المقال إلى كتب مالك بن نبي التالية والاستشهادات هي منها:

- مالك بن نبي - سلسلة "مشكلات الحضارة"- "ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية"- ترجمة عبد الصبور شاهين- إصدار ندوة مالك بن نبي- دار الإنشاء للطباعة والنشر طرابلس لبنان - توزيع دار الفكر بدمشق - الطبعة الثانية -١٣٩٤هـ- ١٩٧٤.
- مالك بن نبي - سلسلة "مشكلات الحضارة"- "شروط النهضة"- إصدار ندوة مالك بن نبي- ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين - دار الفكر بدمشق - ١٣٩٩هـ-١٩٧٩.
- مالك بن نبي - مشكلات الحضارة "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي"- ترجمة محمد عبد العظيم علي- مكتبة عمار- القاهرة- ط١-١٣٩١هـ- ١٩٧١.
- مالك بن نبي - "بين الرشاد والتيه"- ندوة مالك بن نبي- توزيع دار الفكر بدمشق- ط١-١٣٩٨هـ- ١٩٧٨.
- مالك بن نبي- "تأملات"- إصدار ندوة مالك بن نبي- توزيع دار الفكر بدمشق- ط٤ - ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩.
- مالك بن نبي- مشكلات الحضارة -"المسلم في عالم الاقتصاد"- إصدار ندوة مالك بن نبي - دار الفكر بدمشق- ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.
- مالك بن نبي - مشكلات الحضارة- "وجهة العالم الإسلامي"- إصدار ندوة مالك بن نبي- ترجمة عبد الصبور شاهين - دار الفكر- دمشق-١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.
- مالك بن نبي - مشكلات الحضارة- "مذكرات شاهد للقرن" -بإشراف ندوة مالك بن نبي -دار الفكر- دمشق - ط٢-١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

وكان لا بد له لكي يشخص "مشكلات الحضارة" عموماً والمشكلة التي تهمه بصورة خاصة وهي مشكلة الحضارة الإسلامية كان لا بُدَّ له من أن يحلل العناصر المكونة للحضارة، وكيف تتركب..؟ وما الذي يقود الحضارة في درب النهوض أو درب الانحطاط. وفي أبحاثه التي تمحورت حول هذا الموضوع تحول بن نبي إلى فيلسوف حضارة وعالم اجتماع وعالم تربية مرموق، وهو في كل هذا يشغل مكاناً مرموقاً في الفكر الإسلامي المعاصر يستحقه بجدارة. وفي اعتقادي أننا الآن بحاجة إلى قراءة أفكار هذا المفكر الهادئ والتعلم منه، لا أعني بالضرورة أن نقره على كل تفاصيل تحليلاته ولكن يجب أن نستخلص ما هو قيم حقاً في فكر بن نبي وهو طريقته في رؤية مشكلة الحضارة الإسلامية وتحليلها و رؤيتة الجوانبَ التي يلفت انتباهنا إلى ضرورة التركيز عليها.

هذا المقال أريده تحية لروحه المخلصة ومساهمة متواضعة في إعادة بعث الاهتمام بهذا المفكر الكبير.

وسأقسم المقال إلى قسمين؛ أتحدث في القسم الأول عن مفاهيمه النظرية المتعلقة بالحضارة والنهضة وشروطها، وأتحدث في القسم الثاني عن موقع بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر.

القسم الأول

نقاط أساسية في نظرية الحضارة وشروط النهضة عند بن نبي

الدورة الحضارية

يرى بن نبي أن كل حضارة تبدأ ببزوغ فكرة دينية تقوم بتركيب عناصر الحضارة، وتنظم الطاقة الحيوية للأفراد، وتثير فيهم الحركة والنشاط بحيث يتحرر الفرد في هذه المرحلة الأولى الصاعدة من هيمنة الغريزة ويخضع لهيمنة الروح،وفي هذه المرحلة تصل "شبكة العلاقات الاجتماعية" إلى قمة كثافتها (فيصبح المجتمع كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً)، هذا هو وضع النهوض، وهو في الحضارة الإسلامية يكافئ المرحلة النبوية ومرحلة الخلافة الراشدة. ويؤرخ بن نبي نهاية هذه المرحلة في الحضارة الإسلامية بمعركة صفين.

والمرحلة الثانية تنعطف فيها الحضارة بسبب المشكلات المادية الناتجة عن توسع المجتمع الوليد منعطفاً تكف فيه الروح عن السيطرة المطلقة على الغرائز، ويبدأ عهد العقل، ويعادل هذا المنعطف في الحضارة الإسلامية المرحلة الأموية والمرحلة العباسية، وبحسب تعبيره "هو منعطف للعقل". غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، وحينئذ تشرع الغرائز في التحرر من قيودها بالتدريج على الصورة التي عرفناها في عهد بني أمية، إذ أخذت الروح تفقد نفوذها، كما كف

المجتمع عن ممارسة ضغطه على الفرد. وطبيعي ألا تنطلق الغرائز دفعة واحدة وإنما تتحرر بقدر ما يضعف سلطان الروح" ("ميلاد مجتمع.." - ص١٠٣).

وفي هذه المرحلة تنقص الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية، وإن كانت الحضارة نفسها تبلغ أوجها فتزدهر العلوم والفنون فيها، ولكن مرضاً اجتماعياً يكون قد بدأ وإن تكن آثاره المحسوسة لم تظهر بعد. إن الطبيعة تستعيد سيطرتها على المجتمع والفرد شيئاً فشيئاً.

ثم تدخل الحضارة طورها الثالث، وهو طور الانحطاط والانحلال، ولا يعود للفكرة الدينية فيه من وظيفة اجتماعية، وتعود الأشياء كما كانت في مجتمع منحل، وتتفكك شبكة العلاقات الاجتماعية بانحلال المجتمع إلى ذرات لا روابط بينها، وتنتهي بهذا دورة الحضارة.

ويميز بن نبي بين وضعين متناقضين للإنسان: "وضع ما قبل الحضارة"، و "وضع ما بعد الحضارة"، فالوضع الأول هو وضع الإنسان الفطري أو الطبيعي وهو مستعد للدخول في دورة الحضارة كما هي الحال مع العرب قبيل ظهور الإسلام، أما الحالة الثانية فهي حالة الإنسان الذي تفسخ حضارياً، وهي حالة إنسان ما عاد قابلاً لإنجاز عمل محضّر إلا إذا تغير هو نفسه من جذوره الأساسية. ويمثل بن نبي للحالين بجزيء الماء قبل وصوله إلى الخزان الذي ينتج الكهرباء وبعد خروجه من الخزان، ففي الحالة الأولى يكون الجزيء مشحوناً بطاقة كامنة سيبذلها منتجاً عملاً، وأما في الحالة الثانية فإن الجزيء يكون قد فقد طاقته المذكورة ولم يعد في إمكانه أن يستعيد طاقته هذه إلا بواسطة عملية جوهرية تتمثل في عملية التبخر التي ترجع به إلى حالة بخارية وفي التيارات الجوية الملائمة التي ترجعه إلى أصله، حيث يتم تحوله من جديد إلى جزيء مائي واقع "قبل" خزان معين. ("شروط النهضة" - ص٧١).

"إنسان ما بعد الحضارة" هو الإنسان المسلم منذ انهارت دولة الموحدين، وهو يسميه "إنسان ما بعد الموحدين"، ومرحلة التفسخ الحضاري هذه ما زال المسلمون يعيشونها، وإن كانت الحضارة الإسلامية في العصر الحديث شهدت محاولات لاستئناف نهضة جديدة في أماكن متعددة من العالم الإسلامي.

فكرة الدورة الحضارية هذه نجد نظائر لها في الفكر العالمي، وأهم ممثليها عندنا ابن خلدون؛ وإن كان اهتم بالدولة أكثر من اهتمامه بالحضارة وهي أعم من الدولة.

وفي اعتقادي أن فكرة الدورة الحضارية هذه هي في غاية العمومية والتجريد شأن أفكار فلسفة الحضارة والتاريخ عموماً، ولا يمكن البرهان القاطع على صحتها أو خطئها، ومن هنا فهي ليست فكرة علمية بحصر المعنى، ولكن هذه الفكرة قادت بن نبي إلى تحليلات عميقة وخصبة لشروط النهضة الحضارية، وهي متفرقة في كتبه وكرس لها كتاباً خاصاً هو "شروط النهضة". والبحث في شروط النهضة -حقيقة- هو الهمُّ الأساسي لبن نبي، وهو الذي قاده إلى تأملات متشعبة في بناء المجتمع وعلاقاته ودور العامل الخارجي (الاستعمار) والداخلي (القابلية للاستعمار) في وضعه الراهن.

العناصر الثلاثة للحضارة ودور الدين

يقول بن نبي إن العالم الإسلامي يعمل على جمع أكوام من منتجات الحضارة أكثر من عمله على بناء حضارة، وهذه العملية لا تؤدي به إلى إنجاز البناء الحضاري المطلوب في زمن قصير كما فعلت اليابان التي انتقلت بين عامي ١٨٦٨ و١٩٠٥ من العصور الوسطى إلى الحضارة الحديثة، من هنا فبن نبي لا يريد لبناء الحضارة الجديدة المنشودة أن

يخضع للصدفة أو للتطور الطويل، بل يريد البناء الواعي المخطط قصير الأمد، انطلاقاً من العناصر الأساسية للحضارة كما يراها: "فالعالم الإسلامي يريد أن يجتاز نفس المرحلة بمعنى أنه يريد إنجاز مهمة "تركيب" الحضارة في زمن معين، ولذا يجب عليه أن يقتبس من الكيماوي طريقته، فهو يحلل أولاً المنتجات التي يريد أن يجري عليها بعد ذلك عملية التركيب. فإذا سلكنا هنا هذا المسلك قررنا أن كل ناتج حضاري تنطبق عليه الصيغة التحليلية الآتية:

ناتج حضاري= إنسان + تراب +وقت

ففي المصباح مثلاً يوجد الإنسان خلف العملية العلمية والصناعية التي يعتبر المصباح ثمرتها، والتراب في عناصره من موصل وعازل، وهو يتدخل بعنصره الأول في نشأة الإنسان العضوية، والوقت "مناط" يبرز في جميع العمليات البيولوجية والتكنولوجية، وهو ينتج المصباح بمساعدة العنصرين الأولين: الإنسان والتراب" ("شروط.." -ص٤٥)

فإن كانت الحضارة ناتجاً لاجتماع هذه العناصر الثلاثة؛ فلماذا لا يوجد هذا الناتج تلقائياً بمجرد توفر هذه العناصر؟

جواب بن نبي يمثل له بالتركيب الكيميائي: "الماء في الحقيقة نتاج للهيدروجين والأوكسجين وبرغم هذا فهما لا يكونانه تلقائياً، فقد قالوا إن تركيب الماء يخضع لقانون معين يقتضي تدخل "مركب" (بتشديد الكاف وكسرها.م) ما، بدونه لا تتم عملية تكون الماء. وبالمثل لنا الحق في أن نقول: إن هناك ما يطلق عليه "مركب الحضارة" أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، (...) هو الفكرة الدينية التي رافقت دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ". ("شروط.." -ص٤٦).

دور الدين إذاً في الحضارة هو دور العامل المركب لعناصرها،

واختفاء هذا الدور يعني تحلل هذه العناصر إلى وضع غير مركب أي تحلل الحضارة.

وبن نبي يرى أن هذه الفرضية تنطبق على جميع الحضارات، فالحضارة الغربية في رأيه بنتها الفكرة المسيحية التي دفعت البداوة الجرمانية بعد ستة قرون من الإسلام إلى تكوين هذا الكيان الذي أسسه شارلمان، ذلك أن المسيحية على رأيه حين ظهرت في الشرق لم تأت إلى أرض بكر؛ بل جاءت إلى وسط خليط تعمل فيه ثقافات متنوعة، ولم يكن الأمر كذلك في أوروبة حين بعث فيها شارلمان الروح المسيحية. وهذا التحليل يتفق فيه بن نبي مع المفكر الألماني كيسرلنج والمؤرخ هنري بيرين في كتاب له قارن فيه بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية عنوانه "محمد وشارلمان". وحتى الحضارة التي قادتها الأحزاب الشيوعية الملحدة لا يستثنيها بن نبي من هذه القاعدة قائلاً: إنها من جهة نتاج لأزمة في المسيحية وإنها من جهة أخرى لم تقم حقيقة في مستواها الإنساني على الأفكار الماركسية الملحدة؛ بل قامت على تفاني أفراد توجههم فكرة عن التضحية في سبيل المصلحة العامة: "تعتبر الشيوعية النظرية قبل كل شيء "فكرة" ماركس، ولكن هناك شيوعية واقعية، هي في جوهرها نشاط المؤمنين المدفوعين بالقوى الداخلية نفسها التي دفعت غيرهم من المؤمنين في مختلف العصور، أولئك الذين شهدوا مولد الحضارات. فالظاهرة متماثلة في جوهرها النفسي ومحددة هنا وهناك بسلوكِ الفرد نفسه حيال مشاكل المجتمع الناتج" ("شروط.." -ص٥٤).

ويضرب بن نبي المثل برفع العامل الروسي استخانوف لإنتاجه اليومي إلى الضعف مقارناً إياه بالعمل المضاعف الذي بذله الصحابة في بناء مسجد المدينة أو في حفر الخندق؛ "ففي كلتا الحالتين نجد أن الإيمان هو الذي مهد الطريق للحضارة" ("شروط.. -ص٥٥).

ولا شك عندي أن بن نبي رحمه الله لا يجهل الفارق بين العقيدة الشيوعية الملحدة التي من مسلماتها عدم وجود يوم آخِر، وبين الإسلام الذي يرتجي فيه المسلم الأجر الحقيقي في الآخرة؛ ولكنه يرى فيما يبدو لي أن هؤلاء الروس الذين كانوا متحمسين في البداية للشيوعية حولوا إليها كل طاقتهم الدينية المكبوتة التي حالت خيبة أملهم في الكنيسة دون إبقائها في إطار ديني صريح بشكله المألوف. وهذا الحماس الذي ينتاب أهل المبادئ فيدفعهم للتضحية بأنفسهم في سبيل مثلهم العليا لا أجد له تفسيراً حقاً إلا أنه من أصل ديني حتى لو ظهر بصيغ بعيدة عن الدين.

الدين في رأي بن نبي إذاً هو العامل الذي تقوم الحضارة به وتتحلل بصورة مضطردة كلما ضعفت فاعليته: "تطور الإنسانية هو ما يحدث من نمو في مشاعرها الدينية المسجلة في واقع الأحداث الاجتماعية، تلك التي تطبع حياة الإنسان وعمله على وجه البسيطة" ("ميلاد.." -ص٥٦).

شبكة العلاقات الاجتماعية

يقول بن نبي إن أول عمل يؤديه المجتمع عند ولادته هو بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، ويضرب لذلك مثلاً بميلاد المجتمع الإسلامي في المدينة حيث آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار.

وعلى العكس من ذلك عند أفول المجتمع تتمزق شبكة علاقاته الاجتماعية، كما كانت حالة المجتمع الإسلامي المتفسخ الذي غزاه الاستعمار.

وبن نبي يذكر الحديث الشريف المشهور: "يوشك أن تتداعى عليكم الأمم..." وفيه يصف النبي عليه الصلاة والسلام كثرة المسلمين آنذاك بأنها "غثاء كغثاء السيل" فيقول: "لقد كان هذا الحديث ضرباً من التنبؤ والاستحضار: استحضار صورة العالم الإسلامي بعد أن تتمزق شبكة

علاقاته الاجتماعية، أي عندما لا يعود مجتمعاً بل مجرد تجمعات لا هدف لها كغثاء السيل" ("ميلاد.." -ص٢٦)

وفي رأي بن نبي أن المجتمع يتكون من ثلاثة مركبات هي "أشخاص" و "أفكار" و "أشياء".

وأول عمل للمجتمع هو تحويل الكائن الذي صفته أنه "فرد" في "نوع" أي صفته شبه البيولوجية إلى "شخص" Person أي إلى كائن اجتماعي، والثقافة هي المحيط الذي يصوغ كيان الفرد ويقدم له الروابط الاجتماعية. لنتذكر هذه الملاحظة ولو أننا، مع بن نبي!، سنستعمل كلمة "فرد" أحياناً في التحليل اللاحق بمعناها المعتاد الذي يعني الواحد في المجموعة البشرية أكان "شخصاً" أم "فرداً" بالمعنى السابق.

وإذا كان المجتمع يتألف من "أشخاص" و "أفكار" و "أشياء"؛ فإن غنى المجتمع يقاس مبدئياً بما فيه من أفكار لا بما فيه من أشياء، ويضرب بن نبي على ذلك مثلاً ألمانية المدمرة بعد الحرب العالمية الثانية، حيث خسرت "أشياءها" بالكامل ولكنها استعادتها بسهولة بسبب غناها بالأفكار!

ولكن الأفكار وحدها لا تكون فعالة عند تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية، ويضرب بن نبي لذلك مثلاً الإسبان الذين هزموا مسلمي الأندلس، فهم كانوا أفقر بالأفكار من المسلمين بكثير؛ ولكن شبكة علاقاتهم الاجتماعية كانت أقوى وأفضل.

وفي اعتقادي أن هذه الملاحظة هي واحدة من ملاحظات ثاقبة كثيرة جداً لبن نبي؛ وبالفعل ليتأمل القارئ في هزيمة الحضارة الإسلامية العريقة ممثلة بالدولة العباسية في ذروة انحطاطها أمام شعوب لا ثقافة عندها تقارن بثقافة الإسلام هي المغول، ثم انتصار المسلمين عليهم

بفضل النظام الاجتماعي الفتي الذي مثلته دولة المماليك، ودوماً بتأثير هذا "المركب" الحضاري الإلهي الذي هو الإسلام الذي رأينا في فقرة سابقة أنه عند بن نبي العامل الذي يتحدد صعود الحضارة الإسلامية أو هبوطها بدرجة فاعليته.

والمجتمع -كما يرى بن نبي- يتراوح في كثافة شبكة علاقاته الاجتماعية بين حدين: الحد الأول يكون فيه المجتمع في ذروة نموه ويكون كل فرد عنده مرتبطاً بمجموع أعضاء المجتمع، وأما الحد الثاني فهو حالة المجتمع المتفسخ الذي تحول إلى أفراد لا رابط بينهم.

والمجتمع في حالة انحطاطه هو مجتمع مريض تضخمت ذوات أفراده ليصبح وجود العامل الجماعي المشترك صعباً أو مستحيلاً، ويقول بن نبي في تعبير لاذع يذكرنا بالفعل بحالنا هذه الأيام: إن ما يميز هذه المرحلة هو أن الأفراد في المجتمع المتفسخ وبسبب تضخم ذواتهم وانحلال الروح الجماعية يدور النقاش بينهم؛ فيحاول كل منهم في النقاش لا أن يصل إلى حلول للمشاكل ولكن أن يجد أدلة وبراهين (أي على ما يريده هو!).

وتورم الذات هذا تعبير عن أن شبكة العلاقات ما عادت صحيحة، ويتساءل بن نبي ماذا كان يمكن أن يحدث في المجتمع الإسلامي المريض الذي شهدناه لاحقاً ما حدث في المجتمع الإسلامي الصحيح حين عزل الخليفة خالد بن الوليد! لقد كان فعل الخليفة دون عقدة، وتقبله خالد دون عقدة أيضاً؛ لأن علاقتهما كانت علاقة سوية منزهة، ولو حدثت هذه الحادثة في المجتمع الإسلامي بعد قرنين أو ثلاثة لتزلزل هذا المجتمع!

ويسهر "القانون الخلقي" على شبكة العلاقات الاجتماعية، والإخلال بهذا القانون يمزق هذه الشبكة، والدين هو الذي يخلق العلاقة الاجتماعية

ويؤلف بين القلوب، وكلما ضعف الدين زاد الفراغ الاجتماعي الذي لا علاقة فيه بين الناس، وعلى العكس المجتمع المؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً ولا فراغ اجتماعياً فيه.

ويستطيع القارئ لكتابات بن نبي أن يرى تحليلات شيقة للسياسة الاستعمارية المدروسة لتحطيم العلاقات الاجتماعية للمجتمع المغزو. ومبدؤه "فرق تسد" يمارسه بدقة ومهارة وبأساليب خفية لا يلقي إليها الضحايا بالاً، ولا يحتاج القارئ هنا إلى أن نذكره بالمهارة الخارقة التي تمكن فيها خلفاء الاستعمار المباشر من تفريقنا ليس كدول فقط بل حتى كوحدات أصغر بكثير من الدول، وقد استعان هؤلاء بالعيوب الاجتماعية التي قضى مالك بن نبي حياته يحللها، عيوب المجتمع المتفسخ، "مجتمع ما بعد الحضارة"، "مجتمع ما بعد الموحدين".

القابلية للاستعمار والاستعمار، الحقوق والواجبات

مفهوم "القابلية للاستعمار" هو من أشهر مفاهيم مالك بن نبي رحمه الله، وباستقراء استعماله لهذا المفهوم في مؤلفات عديدة تبين لي أنه يستعمله على الأغلب كصفة للمجتمع تعادل صفة "مجتمع ما بعد الحضارة" أو في حالة المسلمين ما يسميه "مجتمع ما بعد الموحدين"، أي الوضع المنهار للحضارة في نهاية دورة حضارية وقبل بدء دورة حضارية جديدة، إنه وضع المجتمع الإسلامي الآن.

غير أنه في كتابه "شروط النهضة" استعمله في توصيف حالة خاصة هي حالة الجزائر التي كان الاستعمار حين دخلها يعرف "القيمة الطبيعية" الكامنة في أفراد شعبها، ولذلك بدأت الإدارة الاستعمارية في تنفيذ خطة منهجية للتقليل من هذه القيمة خصوصاً بعد هزيمة فرنسة المخزية أمام بروسيا عام ١٨٧٠. "منذ ذلك الحين بدأ الحط من قيمة الأهالي ينفذ

بطرق فنية، كأنه معامل جبري وضع أمام قيمة كل فرد، بقصد التنقيص من قيمته الإيجابية. ولقد رأينا هذا "المعامل" يؤثر في حياة الفرد في جميع أطوارها" ويعدد بن نبي أمثلة : فالطفل يحرم مما يقوي جسده وينمي فكره فلا مدرسة ولا توجيه، وإن كان يتيماً فالأمر أدهى وأمر، وحتى لو تمكن من الدخول إلى المدرسة فسوف توضع العراقيل في وجهه لكي لا يكملها بنجاح، ثم هو بعد ذلك لا يستطيع أن يجد عملاً مناسباً. وفي عهد الرجولة تنسج حوله شبكة دقيقة مسمومة تجعل الشراء والبيع والسفر والكلام والكتابة والتليفون لا تنال إلا بشق الأنفس. إنه ما عاد يمكن له أن يقوم بأعماله إلا بالقدر الذي يريده الاستعمار. ("شروط.." ص١٤٧).

هذا إذاً "معامل استعماري" يؤثر في الفرد ويبخس من قيمته الإنسانية والاجتماعية. ولكن بالمقابل ثمة معامل آخر يؤثر في الفرد وهو داخلي هذه المرة وليس مفروضاً من الخارج شأن المعامل الأول يجعل الفرد يقبل الوضع الاستعماري ويسير في الحدود التي رسمها له الاستعمار، بل يقبل حتى الاسم الذي أعطاه الاستعمار له. يقول بن نبي ساخراً: "إذا لم نكن شاهدنا خصياناً يلقبون أنفسهم بالخصي فقد شاهدنا مراراً مثقفين جزائريين يطلقون على أنفسهم الأهلي"("شروط.." ص١٥٣)[1]

هذه القابلية للاستعمار تعني جملة الخواص الاجتماعية التي تسهل سيطرة الغزاة واستمرار الوضع المنحل للحضارة. وبن نبي يستعمل هذه الصفة عموماً كما قلنا في وصف الحضارة في طورها المنحل ولا يقتصر على وصف المجتمع الذي تعرض بالفعل للاستعمار. ومن أمثلته الدائمة

(١) وفي اعتقادي أن الترجمة هنا لم تكن تفي بالمعنى تماماً إذ المقصود هو وصف الفرنسيين للشعوب الأصلية في المستعمرات "أنديجين" وقد أصدر بعض الجزائريين آنذاك صحيفة بعنوان "صوت الأنديجين"، وكلمة "الأهلي" ليست كما يرى القارئ مناسبة تماماً كترجمة.

أن هناك مجتمعات تتعرض بالفعل للاحتلال العسكري، ولكنها "غير قابلة للاستعمار" ،كحال المجتمع الألماني بعد احتلال الحلفاء، وهناك مجتمعات لم يدخلها الاستعمار ولكنها قابلة للاستعمار ويحظى بهذه "المزية" إخواننا في اليمن الذين هم بخلاف المجتمعات الإسلامية الأخرى لم يتعرضوا للاحتلال الاستعماري ولكن المجتمع اليمني مثله مثل بقية هذه المجتمعات قابل للاستعمار!

كنت في مقال سابق ("النقد المنطقي لمفهوم القابلية للاستعمار") نقدت استعمال هذا المفهوم كصفة جوهرية للحضارات غير الغربية التي تعرضت للاستعمار الغربي، حيث إنَّ هذا المفهوم لا يقدم لنا صفة جوهرية لهذه الحضارات ولا يفرق بينها وهي في غاية الاختلاف فلا يظهر خصائص كل منها المميزة، ولا يرى فيها إلا علاقتها مع الحضارة الغربية.

ومن دوافع نقد هذا المفهوم إساءة استعماله عند من يهدفون من الاستشهاد به إلى الدفاع الضمني عن الاستعمار وتبرير تعاونهم معه وهو طبعاً عكس ما كان يريد مالك بن نبي رحمه الله.

وعلى أنني لا أزال على هذا الرأي، إلا أنني أريد هنا أن أذكر الوجه الإيجابي الهام جداً لهذا المفهوم ألا وهو دعوة المجتمعات المستعمرة (بفتح الميم) وخصوصاً المجتمع المسلم للتركيز على عيوب التركيبة الاجتماعية التي تجعل المجتمع ضعيفاً لا يصمد أمام أي تحد خارجي.

ومن هنا يضيق بن نبي ذرعاً بذلك الفكر السياسي الذي يجعل من الاستعمار المشجب الذي تعلق عليه كل مشاكل المجتمع، والذي يرى أن حل هذه المشاكل السحري يتلخص في التخلص من الاستعمار.

ولا شك أن هذه الفكرة أثبتت مصداقيتها بعد أن تم التخلص من الاستعمار المباشر في غالبية أقطار العالم الإسلامي، إذ استمر التخلف

الاقتصادي والانحلال الاجتماعي وتفاقمت التبعية للغرب في كل شيء حتى في الغذاء.

يقول بن نبي: " لقد انتهى المجتمع الإسلامي منذ عدة قرون إلى آخر أطوار حضارته. وهو اليوم في مرحلة ما قبل التحضر من جديد. ولقد بذل جهوداً كبيرة خلال ما يقرب من قرن لكي تدب فيه الحركة من جديد، ولكن إقلاعه يبدو ثقيلاً وبطيئاً إذا ما قورن ببعض المجتمعات المعاصرة مثل اليابان أو الصين الشعبية التي كانت متأخرة عنه بكثير.

ويرى المفسرون أن هناك نوعين من المعوقات. فالمدافعون عن الاستعمار يرجعون إلى الإسلام سبب تأخير الإقلاع، وأما حاملو لواء النظرية القومية فيعزونه إلى الاستعمار، وفي كلتا النظريتين خطأ جسيم (...) فالفريق الأول عندما يحمل الإسلام مسؤولية كل هذه الأوضاع يتجاهل حقيقة صارخة وهي أن الاستعمار مسؤول عن النصيب الأكبر من الفوضى التي تسود العالم الإسلامي اليوم. أما الفريق الثاني فعندما يلقي اللوم كله على الاستعمار فإنه يحاول أن يخفي سياسة التملق التي يتبعها مع شعوبه كونها لا تخفف من مضاء المشكلة وحدتها بل على العكس تزيد الطين بلة مما يشبه عملية تخدير لهذه الشعوب تلفتها عن مسؤوليتها في ورطتها الحالية" ("مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي -ص٩٧-٩٨).

هنا نكون وصلنا إلى واحد من أهم آراء مالك بن نبي في اعتقادي، وإلى الوصية الأهم من وصاياه التي على المجتمع الإسلامي أن يسير عليها ألا وهي تركيز الجهود على القيام بالواجب وعدم الاكتفاء بانتظار الحصول على حقوقنا من طرف خارجي.

هذه النقطة يكررها بن نبي في كافة مؤلفاته تقريباً: إن الطريق الوحيد للحصول على الحقوق هو القيام بالواجبات. إن قابليتنا للاستعمار عائدة

إلى كوننا متقاعسين عن أداء واجباتنا، إننا نرفع شعارات كبيرة ولكننا نكسل عن تنفيذ الخطوات الصغيرة التي لو نفذناها لبنينا المجتمع المثالي القوي القادر على الدفاع عن حقوقه!

ومن الأمثلة التي يضربها بن نبي مثال اليهود الذين كانوا يعيشون في الجزائر أيام استلام حكومة موالية للنازية في فرنسة بعد الاحتلال الألماني لها عام ١٩٤٠ فقد منعتهم الحكومة من الانتساب إلى المدارس وصدرت قوانين اقتصادية ضدهم ولكن المدارس التي أغلقت قامت بدلاً منها مدارس تطوعية في البيوت أساتذتها المهندس والطبيب والمحامي، وتجارتهم أنقذوها بفضل تضامنهم الداخلي. ويذكر بن نبي بمرارة في مضمار المقارنة مع المسلمين كيف امتنع المتعلمون المسلمون عن أن يفعلوا شيئاً مماثلاً لمكافحة داء الأمية الرهيب في المجتمع الجزائري. هذا هو التغيير الداخلي الذي هو شرط لتحقيق التغيير الخارجي، وبن نبي يستشهد مثالاً بقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١٣/ ١١].

ويقول بن نبي: إن الاستعمار لا يمانع في تمحور سياستنا حول مبدأ مطالبته بإعطائنا حقوقنا، دون أن نفعل نحن شيئاً لتغيير وضعنا الاجتماعي وقيامنا بالنهضة المطلوبة، وبن نبي يؤكد على هذه النقطة دوماً حتى حين يتكلم عن العلاقة بين تجمعات البلدان النامية والبلدان المتقدمة. ففي مقاله عن "مؤتمر ٧٧" الذي نشره في جريدة "الثورة الإفريقية" - ٩ نوفمبر ١٩٦٧ ينتقد هذه الدول النامية التي لم تحدد التزامات صارمة لكل عضو من أعضائها بل اكتفت بمطالبة الغرب بدفع نصيب للتنمية يقول: "لقد كنا في الحقيقة ننتظر بنوداً تحدد التزامات كل عضو في الوحدة أو الجهة الاقتصادية المزمع تشييدها، لكننا لم نجد في الوثيقة سوى كراسة المقترحات التي ستقدم بنيودلهي إلى المخاطب الحاضر غير المرئي. وفي

الحقيقة نجد الكراسة هذه تطالب بالكثير من العالم المصنع، إن لم نقل إنها تطالب بكل شيء، فتطالب مثلاً بـ ١٪ من مدخوله العام لتنمية البلدان النامية ومن الناحية الأخلاقية لعل هذا جائز، ولكن المخاطب لا ينصت لهذا المنطق ولا يتكلم هذه اللغة. وهكذا انزلقت المداولات في الحديث عن حقوق العالم الثالث عوضاً عن أن تذكره "بواجباته" نحو نفسه" ("بين الرشاد والتيه"- مقال "مؤتمر ٧٧"- ص١٣٠).

النهضة عند بن نبي هي مسألة داخلية أساساً وأولاً ، ومن هنا هو يقدم مبدأ الواجبات على مبدأ الحقوق، وهو باستمرار يرجع إلى ذكر ما جرى في الجزائر حين بدأت عام ١٩٢٥ نهضة كبرى بقيادة العلماء الإصلاحيين كان يؤمل لها أن تغير المجتمع الجزائري.

نشأت المدارس وسرى في المجتمع روح جديدةٌ، وامتدت النقاشات المثمرة لا العقيمة في تجمعات الشعب الجزائري، وبدأت الأمة مسيرة الانبعاث الفكري والانبعاث الروحي، وتغيرت عوائد وأشياء، وحتى المدمنون للخمور هجروا الحانات وعمروا المساجد حتى احتج باعة الخمور لدى الحكومة ١٩٢٧! ونشأت الحلقات الدراسية الليلية التي كان روادها رواداً سابقين لحلقات الدراويش. والذي جرى كان تبديد هذه النهضة من تحت بأوهام السياسة الفوقية، فقد شغلت الحكومة الزعماء بالانتخابات والمطالب وهكذا ضلت النهضة طريقها "ميممة وجهها شطر السراب السياسي، حيث تتوارى من ورائها بوارق النهضة والتقدم. لقد أصبحنا لا نتكلم إلا عن حقوقنا المهضومة، ونسينا الواجبات، ونسينا أن مشكلتنا ليست فيما نستحق من رغائب، بل فيما يسودنا من عادات وما يراودنا من أفكار، وفي تصوراتنا الاجتماعية بما فيها من قيم الجمال والأخلاق وبما فيها أيضاً من نقائص تعتري كل شعب نائم.

وبدلاً من أن تكون البلاد ورشة للعمل المثمر والقيام بالواجبات الباعثة

إلى الحياة فإنها أصبحت منذ سنة ١٩٣٦ سوقاً للانتخابات وصارت كل منضدة في المقاهي منبراً تلقى منه الخطب الانتخابية فلكم شربنا في تلك الأيام الشاي وكم سمعنا من الأسطوانات، وكم رددنا عبارة "إننا نطالب بحقوقنا" تلك الحقوق الخلابة المغرية التي يستسهلها الناس فلا يعمدون إلى الطريق الأصعب: طريق الواجبات" ("شروط.." -ص٣٤-٣٥).

هذه التجربة أراها في غاية الأهمية وفيها عبرة قلما يتم الانتباه إليها إذا أردنا أن ندرس تاريخ الفكر السياسي العربي في نصف القرن الأخير. لقد عانى هذا الفكر مما أسميه "فرط التسيس" فقد أغفلنا بعد النهضة الاجتماعي وركزنا على البعد السياسي المتمحور حول فكرة استلام السلطة لكل من يريد أن يطبق وصفته السحرية التي تتيح لمجتمعنا الخروج من مرضه الحضاري المزمن. وبهذه العقلية تم تأجيل أي عمل نهضوي اجتماعي "صغير" بانتظار العمل السياسي "الكبير"، وفي الحقيقة إن النهضة مؤلفة من "أعمال صغيرة" هي مجموعة من الواجبات الملقاة على عاتق كل فرد. ولكن لكي يقوم هذا الفرد بواجباته يجب عليه أن يحس بالمسؤولية، ولكن الحقيقة أن فكرنا السياسي علمه أمرين: أولاً تأجيل كل عمل بانتظار "العيد" الموعود المتمثل في التحرر من الاستعمار، أو الوحدة، أو قيام الدولة الاشتراكية، أو قيام الدولة التي تطبق الشريعة الإسلامية، وثانياً تعليق كل مأساة من مآسينا على مشجب عدم تنفيذ وصفة من الوصفات الجاهزة التي قامت عليها الأيديولوجيا السياسية العربية المعاصرة. فمشاكلنا كلها ناتجة عن: الاستعمار، أو التجزئة السياسية، أو النظام الطبقي، أو عدم تطبيق الشريعة الإسلامية.

والاحتجاج على عدم تطبيق الشريعة الإسلامية تم بنفس الطريقة السياسية التي يصفها بن نبي بأنها التمحور حول الحقوق لا حول

الواجبات. إذ لم يطرح الفرد العربي على نفسه فكرة السير بمقتضى ما تريده منه الشريعة من بناء اجتماعي متين لا تمزق "شبكة علاقاته الاجتماعية" عيوب العشائرية والإقليمية والمحسوبية الشخصية، ومن سعي جاد في سبيل المصلحة العامة، وقدرة على تجاوز الأنانية الشخصية، وتقديم الكفاءات، ووضعها في المكان المناسب، والعمل النشيط المثمر، وعدم تضييع الوقت. وكل هذه البنود النهضوية كان يمكن القيام بها حتى لو كانت السلطة السياسية لا تطبق الشريعة الإسلامية!

ومن هنا فإن مجتمعنا يحتاجُ إلى ثورة نهضوية سلمية داخلية تأتي من أسفل لا من أعلى، وهي بلا شك إن قامت ستجبر البناء الفوقي على أن يتماثل معها. وهذا معنى الحديث الشريف "كما تكونوا يولى عليكم"! ومعنى الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١٣/١١]!

لا ننتظر التغيير إذاً كمنجز لقوة خارجة عنا: شخص أو دولة أو وصفة جاهزة وحيدة تحل المشاكل في طرفة عين. وكما قال بن نبي رحمه الله "لا شك في أن عقائدنا السياسية تدين لتلك القيم الفاسدة للحضارة، تلك العقائد التي تمثلت عندنا اليوم في أسطورة: "الشيء الوحيد" و "الرجل الوحيد" الذي ينقذنا (...) فالتاجر الذي تنجح تجارته يجزم بلا تردد بأن النجاة في الاقتصاد، وآخرون يرون الشيء الوحيد في البيان وتزويق الكلام، وهكذا ننتقل من وهم لنتخبط في وهم، ولا ندري كم من السنين سوف نقضيها لندرك عجز "الأشياء الوحيدة" عن حل المشكلة التي هي مشكلة الحضارة أولاً و قبل كل شيء" ("شروط.." ص١٥٨).

المجتمع الفعال والمجتمع غير الفعال: الفعالية- المعادلة الاجتماعية للفرد- المنطق العملي- توجيه الثقافة والعمل- توجيه رأس المال

قضى بن نبي حياته وهو يبحث في سؤال الفعالية الاجتماعية، سؤال النهضة، أو سؤال إزالة القابلية للاستعمار.

وفي هذا البحث حاول تحليل قضايا مرتبطة مباشرة بهذا السؤال.

أريد في هذه الفقرة الكلام قليلاً عن أربع منها: "الفعالية" و"المعادلتان البيولوجية والاجتماعية للفرد" و "المنطق العملي" و"التوجيه".

الفعالية

يقول بن نبي: "إذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ. ذلك ما تشير إليه النظرة في تاريخ الإنسانية منذ أن بدأ التاريخ. فنرى المجتمع حيناً يزخر بوجود النشاط وتزدهر فيه الحضارة، ونراه أحياناً ساكناً لا يتحرك يسوده الكساد وتغمره الظلمات (...) على أنني حينما أرى في حركة التاريخ حركة الإنسان وفي ركوده ركوده فإن ذلك يضعني أمام مشكلة تصنّفُ تحت عنوان الفعالية. فعالية الإنسان في التاريخ" ("تأملات" -مقال "الفاعلية" -ص١٢٥).

ونظرتنا إلى التاريخ ليس لها نتائج نظرية فقط بل لها نتائج عملية أيضاً تتصل بسلوكنا، فهي تحدّد مواقفنا أمام الأحداث. فإن نظرنا إلى التاريخ على أنه سلسلة أحداث لا رابط بينها نتج عن هذا الاعتقاد أن ما يجري في التاريخ مقدور لا يد للإنسان فيه ولا يستطيع تغييره، أما إن نظرنا إليه بصفته مجموعة من الأحداث المترابطة منطقياً فإن هذا يجعلنا ندرك الأسباب ونرى فيها منبهات لإرادتنا وموجهات لنشاطنا، ونرى أن ما يجري في التاريخ متأثر بسلوكنا وبموقفنا وإرادتنا في تغيير الأشياء وفقاً للوظيفة الاجتماعية التي حددها لنا القرآن في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران:

٣/١١٠]؛ فشرط الفعالية إذن هو أن ينظر الإنسان لنفسه كصانع للتاريخ ومحرك له.

والفعالية مرتبطة بالإرادة، فالطفل الذي يقود الجمل هو فاعل لأنه يملك الإرادة (بينما ينقاد الجمل لأنه يفتقد لهذه الإرادة!) وعلاقة الطفل بالجمل مثل علاقة دولة صغيرة استعمارية كإنجلترة بمجتمع ضخم تستعمره كالهند، ويستطيع القارئ طبعاً أن يرى فائدة هذا التحليل في أوضاعنا الراهنة!.

والفرد في مجتمع معين تمر عليه حالات يكون فيها فاعلاً وحالات أخرى لا يكون فيها كذلك، ويرى بن نبي أن الفاعلية تستثار في الأفراد حين يسود المجتمعَ القلقُ والشعور بالخطر وتظهر الفكرة التي تحدد له طريق الخلاص.

المعادلة البيولوجية والمعادلة الاجتماعية للفرد

ثمة تجربة تاريخية لا ينفك بن نبي يذكرها في كتبه وهي تجربة أندونيسية أواخر الأربعينات حين كلفت اختصاصياً ألمانياً هو الدكتور شاخت بوضع مخطط للنهوض باقتصاد أندونيسية. وكان هذا الاختصاصي نفسه قد وضع مخططاً قاد الاقتصاد الألماني بين عامي ١٩٣٣ و١٩٣٦ إلى نهوض عاصف.

في أندونيسية وضعت إمكانيات اقتصادية تحت تصرف الدكتور شاخت هي أفضل من الإمكانيات الألمانية، ولكن المخطط عينه الذي نجح نجاحاً باهراً في ألمانية أخفق في أندونيسية إخفاقاً ذريعاً..! فما السبب..؟

يقول بن نبي: "لا شك أن شاخت وضع مخططه على الشروط التي يقدمها الشعب الألماني مباشرة وبطريقة آلية أثناء مرحلة التطبيق، ثم لا

شك في أنه طبق هذه الشروط آلياً في التجربة الأندونيسية، أي إنه وضع مخططه على معادلته الشخصية كفرد من المجتمع الألماني، بينما ستجري التجربة الأندونيسية بطبيعة الحال على أساس معادلة الفرد الأندونيسي، ولذا تعثرت التجربة الأندونيسية على خطأ مخططها شاخت في تقدير المعطيات البشرية في المجال الاقتصادي" ("المسلم في عالم الاقتصاد.." ص٩٤).

يقول بن نبي: إن هناك لكل إنسان معادلتين؛ معادلة بيولوجية يتساوى فيها البشر ولا اختلاف فيها بين المجتمعات، ومعادلة اجتماعية تختلف من مجتمع إلى آخر؛ وفي المجتمع نفسه تختلف من عصر إلى آخر اختلاف درجة النمو أو التخلف .

أما المعادلة البيولوجية فهي منحة الله لجميع الناس، وأما المعادلة الاجتماعية فهي نتاج المجتمع، وهي القاسم المشترك الذي يطبع سلوكهم ويحدد درجة فعاليتهم أمام المشكلات، بما يميزهم عن أفراد مجتمع آخر أو عن جيل آخر من مجتمعهم، إن كان الفاصل الزمني كافياً بين جيلين.

كيف تتكون المعادلة الاجتماعية؟

إنها إما أن تتكون بطريقة تلقائية على كرِّ الأيام، وإما أن تتكون بعمل إرادي "تريد ما تفعل وتفعل ما تريد لمواجهة ظروف وضرورات قاسية"، ويضرب مثلاً للحالة الثانية اليابان والصين الحديثتين. والمجتمع الإسلامي بدوره يجب عليه أن يختار: إما أن يسير في طريق طويل تاركاً للأيام صياغة معادلته الاجتماعية عبر التجارب والمحن، وإما أن يطرح المشكلة بصورة منهجية كما فعلت اليابان والصين. وهو يفضل الطريقة الثانية لأن هذا المجتمع كما يقول "يواجه حالة طوارئ تفرض عليه أن يتخذ قرارات

صارمة بالمجال الاقتصادي، كما تتخذ قيادة عسكرية قراراتها لمواجهة ظروف استثنائية" ("المسلم في عالم.." ص٩٩).

المنطق العملي

يقول بن نبي: "إننا نرى في حياتنا اليومية جانباً كبيراً من اللافاعلية في أعمالنا؛ إذ يذهب جزء كبير منها في العبث، والمحاولات الهازلة. وإذا ما أردنا حصراً لهذه القضية فإننا نرى سببها الأصيل في افتقادنا الضابط الذي يربط بين عمل وهدفه، بين سياسة ووسائلها، بين ثقافة ومثلها، بين فكرة وتحقيقها فسياستنا تجهل وسائلها وثقافتنا لا تعرف مثلها العليا" ("شروط.." -ص٩٦).

نحن نشكو برأي مالك بن نبي من افتقادنا إلى "المنطق العملي" في حياتنا وهو استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة.

إن المسلم لا يحسن الاستفادة من الوقت، ولا مما لديه من العلم، ولا مما لديه من المال، وهو لا يفكر ليعمل بل ليقول كلاماً مجرداً، بل هو قد يبغض الأفكار المنطقية التي يمكن أن تتحول إلى عمل ونشاط!

فكرة التوجيه

لتحقيق الفعالية النهضوية المنشودة يطرح بن نبي فكرة "التوجيه".

إذ الحضارة عنده كما رأينا مكونة من ثلاثة عناصر هي "الإنسان" و "التراب" و "الوقت".

و "الإنسان" هو الرجل والمرأة، وهو يفرد للمرأة فصلاً خاصاً يطرح فيه مشكلتها من منظوره الدائم: "نحن نرى لزاماً علينا أن يكون تناولنا للموضوع بعيداً عن تلك الأناشيد الشعرية التي تدعو إلى تحرير المرأة؛

فالمشكلة لا تتحدد في الجنس اللطيف فحسب أو في بنات المدن أو بنات الأسر الراقية بل هي فوق ذلك تتعلق بتقدم المجتمع وتحديد مستقبله وحضارته" ("شروط.." -ص١١٦).

ومالك بن نبي في تحديده أنَّ حلَّ مشكلة المرأة مرتبط بمشكلة الحضارة لا يتجاهل الشريعة بل يعد الالتزام بها أمراً بديهياً، فهو لم تكن تُطرح عنده مسألة الخيار بين الشريعة واللاشريعة أصلاً - وسأتكلم في الفقرة الأخيرة من هذا المقال إن شاء الله في طبيعة نظرة بن نبي إلى الشريعة.

ويعود إلى مشكلة الفرد وتوجيهه فيقول إنه يؤثر في المجتمع بثلاثة مؤثرات: بفكره وعمله وماله؛ ومن هنا يجب أن نبحث في توجيه الثقافة وتوجيه العمل وتوجيه رأس المال.

التوجيه عنده "قوة في الأساس وتوافق في السير ووحدة في الهدف، فكم من طاقات وقوى لم تستخدم لأننا لا نعرف كيف نستغلها، وكم من طاقات وقوى ضاعت فلم تحقق هدفها حين زحمتها قوى أخرى صادرة عن المصدر نفسه متجهة إلى الهدف نفسه! فالتوجيه هو إدارة ملايين السواعد العاملة والعقول المفكرة في أحسن الظروف الزمنية والإنتاجية المناسبة لكل واحد من هذه الملايين "وفي هذا تكمن أساساً فكرة توجيه الإنسان الذي تحركه دفعة دينية، وبلغة الاجتماع: الذي يكتسب من فكرته الدينية معنى "الجماعة" ومعنى "الكفاح". ("شروط.." -ص٧٨)

توجيه الثقافة

النهضة عند بن نبي تصفية للعادات والتقاليد والإطار الخلقي والاجتماعي من رواسب الماضي الضارة وبناء لفكر جديد هو الفكرة الإسلامية الصافية التي تخطط للمستقبل. وقد اشتغل على الهدف الأول

الإصلاحيون أمثال محمد عبده وعبد الحميد بن باديس، وأما المنهج الجديد للتفكير فعناصره الجوهرية عنده أربعة: الدستور الخلقي والذوق الجمالي والمنطق العملي والفن التطبيقي أو "الصناعة" بمعنى الكلمة القديم لا الحديث.

والثقافة ليست هي العلم، ويوضح ذلك بمثال يقول إن الطبيب الإنكليزي والراعي الإنكليزي على اختلافهما في الوظيفة والظروف الاجتماعية هما ينتميان إلى ثقافة واحدة. ولكن فردين لهما الوظيفة نفسها والعمل نفسه وينتميان إلى مجتمعين مختلفين ليس لهما الثقافة نفسها إذ يختلف سلوكهما واختلاف السلوك ناتج عن اختلاف الثقافة لا عن اختلاف العلم.

ويعرف بن نبي الثقافة بناء على ذلك بأنها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته، وهي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته، هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة ويحدد قطبيها العقلي والروحاني. وتوجيه الثقافة يعني توجيه الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية، وهذه الصلات يبعثها الدين أصلاً، وقوة التماسك الضرورية لمجتمعنا موجودة في الإسلام ولكن أي إسلام! الإسلام المتحرك في عقولنا وسلوكنا والمنبعث في صورة إسلام اجتماعي.

ويعني التوجيه الثقافي في بعد ثان التوجيه الجمالي، إذ الجمال هو الإطار الذي تتكون فيه أية حضارة.

وفي رأيه هذا وجاهة ،على أن الأمثلة التي يضربها ليست صائبة جميعاً ولا موفقة برأيي، فلا شك أن مجتمعنا يفتقد إلى الذوق الجمالي المرتبط بعمق برؤيتنا للعلاقة بين المصلحة العامة والخاصة، فمما نلاحظه أننا نهتم بنظافة بيوتنا وليس نظافة شوارعنا، ولكن بن نبي يذهب إلى القول إنَّ فرض القبعة بدلاً من الطربوش على يد كمال أتاتورك كان عملاً

نهضوياً لتغيير الأنفس عن طريق تغيير الملابس! ويرى القارئ من هذا المثال البائس كيف أن إغفال فكرة الاستلاب الحضاري يمكن أن يضلل حتى الأذكياء المخلصين من أمثال بن نبي؛ إذ إن أتاتورك كان يضع علامة مساواة بين الإسلام والتخلف وبين الغرب بكل مكوناته الجوهري منها والعرضي، المضموني منها والشكلي، وبين التقدم. وهذه الفكرة بالذات يرفضها بن نبي رفضاً باتاً وينطلق في أفكاره من قاعدة نقيضة تقول إن الإسلام كان هو الشرارة التي شكلت الحضارة، وهذه الحضارة انحطت ليس بسبب فعالية الإسلام بل بسبب توقف فعاليته كما رأينا في فقرة سابقة عن نظرية بن نبي في الدورة الحضارية. وإحسان الظن بأتاتورك كان أمراً مميزاً للعصر الليبرالي العربي الذي كتبت فيه المخطوطة الأصلية من كتاب شروط النهضة، والكتاب نشرت طبعته الفرنسية عام ١٩٤٧، (وهذا المصطلح "العصر اللبرالي" الذي يصف الفكر العربي المتأثر بالاحتكاك مع الغرب في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من ابتكار ألبرت حوراني صاحب الكتاب الشهير "الفكر العربي في العصر الليبرالي" وقد صدر عن دار النهار مترجماً باسم "الفكر العربي في عصر النهضة"! وفي رأيي أن هذا التغيير في العنوان تشويه؛ إذ يخلع على الفكر الموصوف صفة إيجابية لم يردها المؤلف ،بل على العكس لقد أعطى حوراني هذا الفكر حين وصفه بالليبرالي صفة المحدودية الذهنية والعقائدية ولم يعطه أي تقويم إيجابي من نوع ذلك الذي يعطيه وصف "عصر النهضة").

ويعني التوجيه الثقافي ثالثاً التوجيه التقني أو ما يسميه "الصناعة"، وهو تكوين المتخصصين المطلوبين في كل نواحي النشاط الاجتماعي المختلفة من اقتصاد وغيره وإعطاء هؤلاء أماكنهم وفقاً للحاجة.

والعنصر الرابع من برنامج التوجيه التربوي للثقافة عنده هو المنطق العملي الذي تكلمنا عنه منذ قليل.

توجيه العمل

لا بد للنهضة من أن ينتقل المجتمع من حالة العطالة والعبث إلى حالة العمل الموجه، إنه سير الجهود الاجتماعية في اتجاه واحد. وهو في البداية عمل تطوعي له هدف تربوي لا كسبي كما يرى بن نبي، "فإعطاء ثلاثة حروف من الأبجدية عمل، وتقبل هذه الحروف عمل، وإزالة أذى عن الطريق عمل، وإسداء نصح عن النظافة أو الجمال دون أن يغضب الناصح حين لا يُصغى لنصحه عمل، وغرس شجرة هنا عمل، واستغلال أوقات فراغنا في مساعدة الآخرين عمل، وهكذا .. فنحن نعمل ما دمنا نعطي أو نأخذ بصورة تؤثر في التاريخ، فتوجيه العمل هو تأليف كل هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان وخلق بيئته الجديدة" ("شروط.." - ص١٠٨).

ويرى بن نبي أنه يجب أن يكون التوجيه المنهجي للعمل شرطاً عاماً أولاً، ثم وسيلة خاصة لكسب الحياة بعد ذلك؛ لأن هذا التوجيه حين يتحد مع توجيه الثقافة وتوجيه رأس المال يفتح مجالات جديدة للعمل.

توجيه رأس المال

"رأس المال" مفهوم يختلف عن مفهوم "الثروة" وإن كنا -كما يقول بن نبي - معتادين على الخلط بينهما: "الثروة" شيء شخصي يستعمل للوجاهة الاجتماعية أو لإرواء الحاجات الخاصة للمالك؛ أما "رأس المال" فهو شيء غير شخصي منفصل عن صاحبه، إنه المال المتحرك الذي يخلق حركة ونشاطاً ويوظف الأيدي والعقول.وتحويل "الثروة" إلى "رأس مال" هو عمل نهضوي يجب أن تقوم به كما يرى بن نبي هيئة مخططة تهدف إلى تحويل كل قطعة نقدية إلى كيان متحرك يخلق معه العمل والنشاط، وتحويل أموال الأمة البسيطة بالتوجيه من أموال كاسدة

إلى رأس مال متحرك ينشط الفكر والعمل والحياة في البلاد. و "تكوين رأس المال ممكن، حتى في وطن فقير إذا ما اتحدت فيه الجهود وتوجهت نحو الصالح العام" ("شروط.." -ص١١٣).

مفهوم مالك بن نبي للسياسة

يقول بن نبي: "ما السياسة في جوهرها إلا مشروع لتنظيم التغيرات المتتابعة في ظروف الإنسان وأوضاع حياته، هذه العلاقة التي تحدد وضع الفرد باعتباره غاية كل سياسة، تعتبر الفرد أيضاً عاملاً لتحقيق تلك الغاية" ("وجهة.."- ص ٨٧) ومن هذا الفهم للسياسة يعد بن نبي الفرد وسيلة السياسة وغايتها، ومن هنا تتوجه السياسة إلى الفرد بمعنيين: تتوجه إليه بصفته هو الفاعل الذي يحقق التغييرات المطلوبة وبصفته هو الموضوع المطلوب تغييره، وعلى سبيل المثال في النضال ضد الاستعمار تريد السياسة من الفرد أن يغير من وضعه كمستعمر (بفتح الميم) ومن وضعه كقابل للاستعمار ويأخذ بن نبي على سياسات العالم الإسلامي أنها اتجهت في كفاحها للاستعمار تطالبه بتغيير وضع المستعمرات دون أن تتجه إلى الفرد المستعمر لتطالبه هو بتغيير وضعه الحضاري لكي لا يعود قابلاً للاستعمار إذ من الزيغ عن الطريق الأقوم كما يقول أن يطلب الأسير مفتاح سجنه من سجانه.

يطالب بن نبي السياسة الإسلامية أن تكون "علمَ اجتماع تطبيقياً" لا مجرد نشاط فوضوي، فليس المطلوب جمع لفيف من العناصر بل منهج يقوم على التحليل ليوجد العناصر التي ستركب الحضارة.

إن الفرد القابل للاستعمار حين ينهض فإن عليه أن يستعمل ما تحت يديه من وسائل مهما كانت محدودة ليغير بيئته، وهذه الوسائل تزداد كمالاً كلما غير نفسه أكثر ووعى حقيقة إنسانيته "وما تقتضيه من مسؤوليات".

هذه السياسة المطلوبة تقوم على مبدأين يصوغهما بن نبي بصياغته اللغوية السيئة (المعتادة!)

١- أن نتبع سياسة تتفق ووسائلنا.

٢- أن نوجد نحن وسائل سياستنا! ("وجهة.."- ص٩٠)

وشرح ذلك أن هذه السياسة تسير على مرحلتين:

المرحلة الأولى تستند إلى الوسائل الموجودة في المجتمع والعناصر الثلاثة الأولية للحضارة وهي الإنسان والتراب والوقت، وعدم الاعتماد على الوسائل الأخرى العرضية التي قد توجد وقد لا توجد، ويقول بن نبي إن هذه المرحلة يجب أن تنتهي بتصفية القابلية للاستعمار.

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة تحسين ما لدينا من وسائل لتغيير البيئة بالتدريج ونتيجة هذه المرحلة يجب أن تكون تصفية الاستعمار نفسه.

والمهم في هذه السياسة هو المضمون لا الشكل، فلا فرق في أيّ شكل سياسي من أشكال النظم يكون هو السائد أكان جمهورياً أم ملكياً أم استبدادياً مطلقاً! والمضمون الإيجابي هو وحده المقياس الذي يتيح لنا أن نعرف إذا كانت السياسة المتبعة علم اجتماع مطبقاً أم ضرباً من الأوهام والخزعبلات. ("وجهة.." -ص ٩١).

أما السياسة الارتجالية، المتخبطة المخاتلة التي يتبعها الزعماء فيسميها بن نبي باسم احتقاري "البوليتيكا" ويقول عنها: "هذه السياسة الخرقاء ما زالت تخفي العناصر الحقيقية للمشكلة عن ضمير المسلم: فهو يتكلم حيث يلزمه أن يعمل، وهو يلعن الاستعمار حيث يجب عليه أن يلعن القابلية للاستعمار، وهو مع هذا لا يبذل أقل الجهد في سبيل تغيير وضعه تغييراً عملياً. أما أكثر القادة فهم في انتظار الملابسات أعني: يتوقعون سنوح فرصة، فإذا بك تراهم من حين لآخر يرفعون عقائرهم بالاحتجاج

معلقين أملهم على بعض الأساطير المسماة بالأمم المتحدة أو بالضمير العالمي" ("وجهة.."- ص ٩٢).

غني عن البيان أن هذا الوصف للسياسة العربية الذي كتب منذ نصف قرن أو يزيد لم يزل صحيحاً إلى الآن مع الأسف؛ وكأنه كتب الآن عن سياستنا الراهنة!

باختصار؛ يرى بن نبي أن السياسة يجب أن تكون مستندة من جهة إلى دراسة دقيقة للواقع بعيدة عن الارتجال، ومن جهة أخرى يجب أن تستند إلى ما يقدمه هذا الواقع من إمكانيات لتغيير مزدوج للذات والموضوع وفي علاقة جدلية وطيدة بينهما، ويضرب بن نبي مثلاً للتخبط في السياسة العربية السياسة التي قادت إلى نكبة عام ١٩٤٨؛ وكانت عندما كتب هذا التحليل جديدة. ويمكن للقارئ أن يرى أنه لم يتغير شيء تقريباً لذلك توالت نكباتنا مع الأسف.

ويحق لنا أن نتذكر مع كل نكبة جديدة ما قاله بن نبي "لقد كان هيناً على كل إنسان أن يتوقع انتصار الصهيونيين فيما عدا ضحايا "البوليتيكا" إذ هي دائماً تكرر أخطاءها، لأنها ليست علماً أو تجربة، وإنما هي جهل وهذر وشذوذ" ("وجهة.."- ص ٩٥)

القسم الثاني

موقع مالك بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر

تمهيد

أود أن ألاحظ هنا ملاحظة كانت لعمري بدهية؛ لولا أن سوء الاستعمال الذي تقترفه وسائل الإعلام السطحية للمصطلحات يفسدها؛ بل يفسد الوعي ذاته!

مصطلح "إسلامي" كان بدهياً أن ننسبه إلى "الإسلام" كله أي بكل ما يحتويه من تنوعات الاجتهاد والتأويل التي يقوم بها المسلمون، ولكن الإعلام أبى إلا أن يحصر هذا المصطلح باتجاه محدد هو اتجاه ما أسميه "الإخوانية الجديدة"؛ وهي التي جاءت في آخر عهد الأستاذ البنا رحمه الله وترسخت بعد المواجهات الكارثية المؤسفة بين الإخوان والنظام الناصري؛ والتي تطورت تطوراً محزناً باتجاه الغلو التكفيري في عصرنا.

أريد هنا أن أخرج على هذه السطحية الإعلامية وأسمي باسم "الفكر الإسلامي المعاصر" ذلك الفكر المتنوع الذي جاء به المسلمون في عصرنا، وحاولوا فيه التعبير عن وجهة نظر الإسلام في قضايا العصر التي تخص المسلمين خصوصاً والعالم عموماً.

وبهذا يدخل في المصطلح مفكرون وسياسيون وعلماء كثر تنوعت

اجتهاداتهم ومشاربهم الفكرية؛ فمنهم مثلاً محمد إقبال وأبو الحسن الندوي وأبو الأعلى المودودي وعلي شريعتي والخميني ومحمد المبارك وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وأحمد أمين ومحمود شاكر وحسن البنا وعبد الحميد بن باديس والطاهر بن عاشور وعلال الفاسي وعماد الدين خليل وسيد قطب ويوسف القرضاوي وحسن الترابي وراشد الغنوشي وأحمد الريسوني وجودت سعيد وطارق البشري وكتّاب التأصيلية الجديدة أمثال عبد الوهاب المسيري وجلال أمين وعادل حسين. ورتبت هذه الأسماء وهي غيض من فيض طبعاً وفقاً للزمان ثم للجغرافية فيما يخص المعاصرين.

أريد أن أوضح ولو بإلماحةٍ عامة موقع مالك بن نبي رحمه الله في هذا الفكر الذي ذكرت بعض أعلامه وهم من مدارس شتى كما يرى القارئ، يجمعها كلها الاهتمام بالدفاع عن الهوية الثقافية المتميزة للحضارة الإسلامية، فكل من يهتم بالدفاع عن هذه الهوية أدعوه مفكراً إسلامياً مهما كانت اجتهاداته الخاصة.

لبحث موقع بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر رأيت أن أبدأ أولاً بدراسةٍ تحليله هو لهذا الفكر؛ ثم أنتقل بعد هذا لمحاولة تلمس موضوعي لخواص فكر بن نبي المميزة التي تجعله مدرسة مستقلة.

دور الاستعمار في نشوء الفكر الإسلامي الحديث

يقول بن نبي: "الأوروبي قام منذ قرنين بدور نافع في تاريخ العالم، ومهما كان في موقفه من انفصال عن بقية الإنسانية المحتقرة في نظره، والتي لا يرى فيها سوى سلم إلى مجده، فإنه قد أنقذ العالم الإسلامي من فوضى القوى الخفية التي يغرق فيها كل مجتمع يستبدل الخيال الساذج بالروح (...)؛ لقد منح نشاط الأوروبي إنسان ما بعد الموحدين إلهاماً جديداً لقيمته الاجتماعية، حين نسف وضعه الاجتماعي الذي كان يعيش

فيه راضياً بالدون، وحين سلبه وسائله التي كان يتبطل بها هادئ البال حالماً. فإنسان أوروبة قام - دونما قصد - بدور الديناميت الذي نسف معسكر الصمت، والتأمل والأحلام، وبذلك شعر إنسان ما بعد الموحدين، كما شعر بوذي الصين وبرهمي الهند، بهزة انتفض بعدها مستيقظاً، ليجد نفسه في إطار جديد لم تصنعه يداه، وأمام ضرورتين ملحتين: فهو ملزم- على الرغم من تأخره وانحطاطه- بأن يحافظ على الحد الأدنى من كرامته، وهو أمر يتطلبه الإسلام لجميع معتنقيه، حتى في المجتمعات البدائية في إفريقية الوسطى، وهو ملزم أيضاً بأن يضمن لنفسه الحد الأدنى من الحياة في مجتمع قاس لا يعول البتة صعلوكاً يعيش على الغارة، أو متزهداً يعيش على صدقات الناس، أو ولداً محظوظاً يعيش على موارد أسرته (...)، لقد وجد المسلم أن عليه أن يبحث عن أسلوب في المعيشة يتفق وشرائط الحياة الجديدة في المجالين الخلقي والاجتماعي" ("وجهة العالم الإسلامي" -ص٤١-٤٢).

سأقبل وصف مالك بن نبي للمجتمع الإسلامي بعمومه؛ وإن كان في اعتقادي غير دقيق في وصفه إن ناقشنا تفاصيل هذا المجتمع في الحقبة الموصوفة، إذ لم يكن الجميع فيه بالتأكيد متبطلين مستسلمين للصمت والتأمل والأحلام، فقد كان فيه فلاحون وحرفيون مهرة، ووقعت فيه انتفاضات ضد الظلم والاستبداد، وظهر فيه مصلحون مجددون يشير إليهم بن نبي بالذات في ملاحظة أخاذة مشبهاً إياهم بتيار مياه جوفية يجري في باطن الأرض وينبجس بين حين وحين، وهي الحركة الإصلاحية التي رفع هؤلاء لواءها والتي بدأها ابن تيمية ("وجهة.." -ص١٤٩).

ومصطلح "المجتمعات البدائية" الذي اخترعته الإنثروبولوجية الأوروبية وأخذه منها مالك بن نبي؛ عادت هذه الإنثروبولوجية ذاتها وشككت في صحته.

تيارا الفكر في التعامل مع الواقع الإسلامي بعد الاستعمار

رد الفعل الذي قام به المجتمع الإسلامي ظهر على شكل تيارين فكريين رئيسيين

التيار الأول الذي يخط طريقه كما قلنا منذ عصر ابن تيمية كما يخط الماء مجراه في باطن الأرض، ثم ينبجس من هنا وهناك ممثلاً في مصلحين من أمثال محمد بن تومرت ومحمد بن عبد الوهاب؛ وهو تيار الإصلاح الذي ارتبط بالضمير المسلم؛ ثم جاء الضمير الذي يعكسه وهو ضمير جمال الدين الأفغاني.

وأما التيار الثاني فهو الذي سماه بن نبي "الحركة الحديثة"

التيار الأول: "تيار الإصلاح"

وكان هدفه الأول أن يقوض دعائم نظم الحكم الموجودة آنذاك كيما يعيد بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس "الأخوة الإسلامية" التي تمزقت في صفين وفقاً لرأي بن نبي الذي يردده مراراً في كتبه.

وكان هدفه الثاني أن يكافح المذهب الطبيعي والمذهب المادي كما رآه في تعاليم أحمد خان ومدرسة عليكرة، وهو برأيه ناتج عن التأثير الخفي لأفكار الغرب. "وكان من فائدة هذا النشاط أنه فجر المأساة الإسلامية في الضمير المسلم ذاته، ولم يكن النشاط الذي فجره على ما يبدو جزءاً من خطة منهجية، ولكنه وإن لم يكن قائد الحركة الإصلاحية الحديثة أو فيلسوفها فقد كان رائدها حين حمل ما حمل من قلق نقله معه أينما حل، وهو القلق الذي ندين له بتلك الجهود المتواضعة في سبيل النهضة الراهنة، وكان رائدها أيضاً حين جهد في سبيل إعادة التنظيم

السياسي للعالم الإسلامي، وإن كان قد قصد بذلك التنظيم تنظيم جموع الشعب وإصلاح القوانين، دون أن يقصد إلى إصلاح الإنسان الذي صاغه عصر ما بعد الموحدين"("وجهة.." -ص٤٥).

فكرة بن نبي هذه عن القلق كعلامة على تغير وضع "إنسان ما بعد الحضارة" وكدافع للتغيير في الوقت نفسه؛ هي من الأفكار اللماحة الكثيرة عند بن نبي رحمه الله؛ إذ هو دليل ليس على وجود مشكلة بل على رؤيتها والوعي بوجودها، وبين وجود المشكلة الموضوعي والوعي بوجودها فرق هام، وهو يشرح ذلك في محاضرة قيمة ألقاها في دمشق عام ١٩٦٠م، وأعيد نشرها في كتاب "تأملات" فيقول: إن جده لم يكن يواجه المشكلات ولا يشعر بوجودها، ثم جاء جيل والده ففقد الطمأنينة غير أنه لم يكتسب بعد روح الكفاح والبروز إلى المشكلات وجهاً لوجه "وغالب الظن أنه لم يكن يحاول تصنيف المشكلات حتى يستطيع مواجهتها بصورة واضحة"، ثم جاء جيل بن نبي الذي شعر بوجود مشكلة: "فقد شعرنا بوجود مشكلة، وإن هذا الشعور ليعبر دون شك عن حالة نفسية جديدة وهي القيام بالواجب؛ أعني الخروج من الركود أو الحيرة؛ ذلك الركود الذي كان فيه جدي، وتلك الحيرة التي عاشها والدي (...) الصعوبات من ناحية نفسية أوضح دليل على النهضة واليقظة للأمة العربية في هذا الجيل؛ هذا من ناحية ومن ناحية، أخرى فليس علينا من بأس في أن نستفيد من دراسة من سبقنا في هذا المضمار لنقول مع توينبي: "إن الصعوبات هي تحد خلاق لأنه يستحث الرد عليه" ("تأملات" -ص١٧).

هذه الفقرة السابقة قيمة لأنها تعبر في رأيي عن شرط من شروط النهضة وهو الإحساس بالتحدي والدافع إلى الرد عليه بفعالية؛ وقد صاغها بن نبي بلغته غير الجيدة المعتادة التي تعرقل مع الأسف قراءة كتبه عرقلة إضافية تزيد في العراقيل التي أريد التطرق إليها لاحقاً.

وكما نرى؛ لاحظ بن نبي أن الأفغاني ركز على هدف الإصلاح السياسي؛ وعلى الرغم من أن بن نبي في اتجاهه الفكري العام يميل إلى التركيز على القاعدة الاجتماعية لمشكلة الحضارة الإسلامية إلا أنه يقبل بإمكانية التأثير العكسي للمستوى السياسي على شرط قيام التغيير السياسي على أساس يمكنه من أن يكون ذا أثر خلاق. ما هو هذا الأساس؟ إنه "المؤاخاة":

"لقد أدرك جمال الدين بصادق فطنته ما أصاب مجتمعه من عفونة وفساد فاعتقد أنه بدلاً من أن ينصرف إلى دراسة العوامل الداخلية التي أدت إلى هذا الوضع، أعتقد أنه يستطيع أن يقضي عليها بالقضاء على ما يحيط به من نظم وقوانين. وربما كان هذا الرأي صادقاً لو أنه أدى إلى الثورة الضرورية، فإن الثورات تخلق قيماً اجتماعية جديدة صالحة لتغيير الإنسان، بيد أن جمال الدين لم يحسن تشخيص الدافع إلى تلك الثورة، وما كان لثورة إسلامية أن تكون ذات أثر خلاق إلا إذا قامت على أساس "المؤاخاة" بين المسلمين لا على أساس "الأخوة" الإسلامية. وفرق ما بين "المؤاخاة" وبين "الأخوة" فإن الأولى تقوم على فعل ديناميكي بينما الثانية هي عنوان مجرد، أو شعور تحجر في نطاق الأدبيات.

و"المؤاخاة" الفعلية هي الأساس الذي قام عليه المجتمع الإسلامي .. مجتمع المهاجرين والأنصار" ("وجهة.." -ص٤٦).

وفي تفريق بن نبي بين مفهومي "الأخوة" و "المؤاخاة" نجد تركيزه المعتاد على الفعل الإرادي الجماعي الذي يغير الواقع، وليس على الفعل الروتيني شبه اللاشعوري الذي يعبر عن العادة لا عن الإرادة.

بعد جمال الدين الأفغاني جاء الشيخ محمد عبده، وصحيح أنه كان تلميذه؛ ولكنه جاء بنظرات جديدة لم تكن عند أستاذه، وبعض اختلافه عن أستاذه ناتج عن اختلاف تاريخه الشخصي ووراثته الاجتماعية:

"كان الشيخ عبده مصرياً أزهرياً، ومصر منذ عهود سحيقة أمة زراعية مرتبطة بالأرض، أي إنها كانت على طول التاريخ مجتمعاً يتكون فيه الفرد وسط جماعة، فهو لذلك مزود بغريزة الحياة الاجتماعية، والأزهر من ناحية أخرى كان يمد الحياة الاجتماعية بعقليات مستمسكة بدينها، جامدة على أصولها. وبهذا التكوين واجه الشيخ عبده مشكلة الإصلاح، فبعد أن أدرك حقيقة المأساة الإسلامية وجد من الضروري أن ينظر إليها كمشكلة اجتماعية، على حين أن أستاذه جمال الدين ذا العقل القبلي العفوي قد تناولها من الزاوية السياسية" ("وجهة.." -ص٤٦-٤٧).

التعميمات عن العلاقة بين "الأمة الزراعية" و "غريزة الحياة الاجتماعية" من جهة وبين "العقل القبلي العفوي" و التناول السياسي يمكن لنا في رأيي أن نقبلها أو لا نقبلها (والعبد الفقير كاتب هذه السطور لا يقبلها)، إلا أن المهم هنا هو التمييز بين الرؤيتين لمشكلة المسلمين: رؤيتها كمشكلة اجتماعية ورؤيتها كمشكلة سياسية. ورؤيتها كمشكلة سياسية وحسب كانت العلة التي ميزت الفكر العربي في نصف القرن الماضي في اعتقادي ولم تشذ عن هذه النظرة إلا تيارات هامشية في هذا الفكر.

وانطلاقاً من الآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١/١٣] ظن عبده أن تغيير النفس الذي هو الطريق لتغيير الواقع المحيط بالمسلمين يتم بإصلاح علم الكلام ووضع فلسفة جديدة.

يرى بن نبي أن هذا الفهم حاد بالإصلاح جزئياً عن الطريق إذ حط من قيمة بعض مبادئ حركة الإصلاح الرئيسية كالمبدأ السلفي أي العودة إلى الفكرة الأصلية في الإسلام.. والسبب هو أن علم الكلام بالذات لا يدق على الوتر الحساس للمشكلة؛ فليست المشكلة في الإصلاح النظري للعقيدة ولكنها في إعادة الفاعلية الاجتماعية لهذه العقيدة:

"وعلم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس إلا في ميدان العقيدة أو المبدأ، والمسلم، حتى مسلم ما بعد الموحدين، لم يتخل مطلقاً عن عقيدته؛ فلقد ظل مؤمناً، وبعبارة أدق ظل مؤمناً متديناً، ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي فأصبحت جذبية فردية، وصار الإيمان إيمان فرد متحلل من صلاته بوسطه الاجتماعي. وعليه فليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن "نبرهن" للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة" ("وجهة.." -ص٤٧-٤٨)

وهذا في اعتقادي رد مهم على وجهة نظر منتشرة في بعض أقطار العالم الإسلامي لا ترى أهمية في غير التأكيد الدائب على صحة العقيدة بغض النظر عن فعاليتها الاجتماعية الواقعية؛ وفي مقال سابق قلت إننا لا يفيدنا في شيء أن نستظهر كتاب العقيدة الطحاوية أو كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب إن لم ينعكس ذلك في فعل اجتماعي تغييري بنيوي نهضوي.

وانحطاط الفكر السلفي هذا من أصله النهضوي إلى موقع علم الكلام الذي يفترض أن الفكر السلفي يرفضه يجعله يضع المشكلة الكلامية إن جاز التعبير في موضع المشكلة الحضارية فهو لا يواجه مشكلة الوظيفة الاجتماعية للدين وتأثيره الواقعي ولا يضع لهذه المشكلة وزناً.

على أن للشيخ عبده مع ذلك في نظر بن نبي دوراً كبيراً، فصحيح أنه لم يحدد تماماً المشكلة في الضمير المسلم ولكنه بسطها على الأقل في المجال الأدبي، مجال العقل.

كان الجهد الذي بذله تيار الإصلاح أول جهد بذله الفكر الإسلامي للتخلص من نومه منذ عهد ابن خلدون ، فللمرة الأولى دار نقاش مزق الصمت المخيم على دنيا الإسلام منذ قرون..

لقد كان بعثاً فكرياً: "وبينما كان بعث "الميجي" في اليابان يوجهها نحو الصناعة؛ ظل بعث النهضة الإسلامية دهراً طويلاً حبيساً في مجال آخر تحكمت فيه الميول الطبيعية لدى إنسان ما بعد الموحدين، وهو إنسان لا يكترث بالفاعلية،كما تحكمت فيه المساوئ الخاصة بالمؤسسات الثقافية، وقد أخطأت منذ بعيد هدفها الاجتماعي" ("وجهة.."-ص٥٢)

والمصلحون الذين حملوا الراية بعد محمد عبده ساهموا في إبقاء هذه الحال؛ إذ ظل الجدل هو السائد في المناقشات الأدبية،ذلك الجدل الذي لا يبحث المشاركون فيه وفق تعبير كتاب "وجهة العالم الإسلامي" عن حقائق وإنما عن براهين.

يقصد بن نبي فيما أظن بالبراهين "الحجج"؛ ولعلها الكلمة الأحسن؛ إذ البرهان شيء مطلوب وليس كذلك الحجة التي قد تعني دعم موقف المجادل بأي شكل ولو كان الدعم بعيداً عن الحق والواقع.

وبالمناسبة سوء استخدام الكلمات والروابط الناقصة بين الجمل هو سيئة بارزة من سيئات أسلوب بن نبي رحمه الله، وهي سيئة قد تكون الترجمة جزئياً مسؤولة عنها، ولكن في رأيي أن الأصل مسؤول أيضاً عن الوعورة الواضحة في كتابة بن نبي، ولأضرب للقارئ مثلاً واحداً على أسلوب معتاد للكاتب هو ربط أفكار لا ترتبط مباشرة بطريقة توحي وكأن الفكرة الثانية ناتج مباشر للأولى:

"فمضمون التعليم في مدارس الإصلاح هو نفس المضمون منذ ستة قرون ،برغم أن الأستاذ وتلاميذه يجلسون على الكراسي والقماطر،وكان

مسلك المسؤولين عن الثقافة العربية غريباً شديد الغرابة ،فقد كانوا يستهدفون غايات دون أن يطلبوا وسائلها إذ لم يعتزموا حتى الآن العودة إلى نظام العدد العربي الذي أخذ به الغرب منذ عهد جربرت" ("وجهة.."-ص٧٠).

ويلاحظ القارئ "المسلك الغريب شديد الغرابة" لجملة بن نبي! إذ إن "عدم اعتزام المسؤولين عن الثقافة العربية العودة إلى نظام العدد العربي" لا تتضح له علاقة مباشرة بكونهم كصفة عامة فيهم يستهدفون غايات دون أن يطلبوا وسائلها! وأعان الله قارئ بن نبي وغفر الله لمالك فإنه وراء هذه اللغة السيئة عنده جواهر من الأفكار تستحق عناء الصبر حتى استخراجها!

وفي اعتقادي أن بن نبي في وصفه لطرق الجدل العقيم هذه وضع يده بالفعل على عيب هام من عيوب حياتنا الفكرية، إذ إن نقاشاتنا على الأغلب لا تسودها الروح العملية التي تجعلنا ننظر إلى النقاش على أنه تشاورٌ جماعي يهدفُ للوصول إلى حلول لمشاكل تصادف ما نقوم به من عمل اجتماعي بنائي. وهذه هي النظرة المطلوبة للنقاش التي لا تظهر على أساسها أي صفة شخصية للنقاش، فنرحب بكل فكرة تثبت أنها خير من فكرتنا وأقرب إلى الإجابة على المشكلة الواقعية، وهذا النوع من النقاش هو الذي يظهر عند الحرفيين والمهندسين والعاملين في المجالات التطبيقية، وأما في الواقع وعلى العكس من هذه النظرة المطلوبة فإنَّ نقاشاتنا تسودها الروح الشخصية والصفة الخطابية والأدبية المحضة، وهي نقاشات لا تهدف إلى تشاور ثم تشارك في حل معضلة واقعية عملية بل تهدف إلى إثبات تفوق الذات و "لا نسمح فيها لأحد أن يغلبنا".. ويسهل هذا الطابع العقيم للنقاش الفصام بين القول والعمل وبين الفكر والواقع.

يقول بن نبي: "المرء عندما يبلغ دور الاكتمال يضغط على نفسه،

ويخالف ما درج عليه، محاولاً بذلك تعديل وضعه، وحينئذ يصبح كلامه إرادة وعملاً يدلان على وجود علاقة بين الكلمات والوقائع. فإذا ما انعدمت العلاقة بين الكلام والعمل أصبح الكلام هذراً.

ولو لم تقر في أذهاننا صلة الكلام -لاعتباره صورة للفكر-بالعمل باعتباره صورته المادية، فلن ندرك -من باب أولى- العلاقة العكسية بين العمل والفكر، وبذلك نفقد تلك الحركة الجدلية التي تنتقل -حين تواجه مناقضاتها- إلى فتوح جديدة في عالم الفكر، لكي تواجه مناقضات أخرى، تؤدي إلى فتوح جديدة وهكذا.." ("وجهة.."-ص٦٤).

وفي اعتقادي أن خروج العربي من ذاته الذي تكلم عنه كثيرون منا في مضمار النقد الذاتي يمكن أن يتحقق بالعمل المنزه عن كل غرض شخصي، ذاك الذي يستهدف أهدافاً بنائية عملية لا أهدافاً تنافسية خاصة.. وكما ذكرت قبل قليل فإن نقاش المهندسين والعمال حول معضلة عملية مجسمة هو نقاش تدخل فيه الذات أقل بما لا يقاس من نقاش الأدباء والفلاسفة والسياسيين!

ولا أرى بأساً هنا من بعض الحديث حول رأي بن نبي في العلاقة بين الفكر والعمل قبل العودة إلى الحديث عن الحركة الإصلاحية:

يقول بن نبي: "لكل نشاط عملي علاقة مباشرة بالفكر، فمتى انعدمت هذه العلاقة عمي النشاط واضطرب وأصبح جهداً بلا دافع، وكذلك حين يصاب الفكر أو ينعدم، فإن النشاط يصبح مختلاً أو مستحيلاً، وعندئذ يكون تقديرنا للأشياء تقديراً ذاتياً، هو في عرف الحقيقة خيانة لطبيعتها، وغمط لأهميتها، سواء كان غلواً في تقويمها أم حطاً من قيمتها" ("وجهة.." -ص٨٠).

الغلو في التقويم والحط من القيمة المستحقة للشيء أو القضية

المطروحة يقودان حسب بن نبي إلى نوعين من الاختلال يسميهما "ذهاناً" :Psychose

الذهان الأول مفرط في استسهال الأمور، والثاني يرى على العكس الاستحالة في كل مهمة مطروحة!

ويضرب مثالاً على الذهان الأول الطريقة المستخفة بالخصم التي عاملت بها الدول العربية الحركة الصهيونية مما أدى إلى نكبة ١٩٤٨.

ويضرب مثالاً على الذهان الثاني اعتقاد بعض الجزائريين في زمن الاستعمار أنهم عاجزون عن فعل شيء لأنهم أولاً جاهلون، وثانياً فقراء، وثالثاً مستعمرون.

ويرد عليهم بن نبي الرد المتوقع من رؤيته العامة التي تركز على الدعوة إلى العمل والفاعلية والقيام بالواجب، وعدم الاستسلام للظروف أو الاكتفاء بتحميل الاستعمار المسؤولية -وهو يحملها بالفعل برأي بن نبي؛ وذلك خلافاً للتأويلات الانتهازية التي نراها هذه الأيام لمقولته الشهيرة عن "القابلية للاستعمار"، ولكن هذا شيء واستعمال الاستعمار مشجباً نبرر به الكف عن عمل شيء للنهضة التي تجعل الاستعمار غير قادر على الاستمرار شيء آخر -:

أولاً: نحن بالفعل جاهلون أميون؛ ولكن ماذا فعل متعلمونا ضد الأمية؟ ويقارن الموقف العاجز عديم الفاعلية للمتعلمين من مسلمي الجزائر إزاء مأساة الأمية بالموقف الفاعل الذي وقفه متعلمو اليهود في الجزائر بعد أن وصلت إلى السلطة حكومة ضيقت على مدارسهم الخناق -الحكومة الفرنسية الموالية للألمان أثناء احتلال فرنسة في الحرب العالمية الثانية-، فقد فتح هؤلاء المتعلمون من شتى المهن مدارس في البيوت؛ فكنت ترى الطبيب والمحامي وقد تحولا إلى مدرسي أطفال مما حال دون وقوع الجالية اليهودية في مأزق تعليمي خطير.

ثانياً: صحيح أننا فقراء ولكن هل نستخدم مواردنا المحدودة استخداماً جيداً أم نبددها؟ ويبرهن بن نبي لمواطنيه بأمثلة ملموسة على أن المسلمين الجزائريين يبددون أغلب ما لديهم من موارد في سرف غير منتج.

وأما أننا مستعمرون فإننا لم نفعل شيئاً لنقضي على قابليتنا للاستعمار. صحيح أن "المعامل الاستعماري" يعمل على تخفيض قيمة ضحية الاستعمار ولكن قيمته الأصلية التي وهبها له الله لا يمكن تخفيضها، ويمكن دوماً استغلالها لإزالة آثار المعامل الاستعماري. إنها الدعوة للفاعلية الاجتماعية الشاملة لقيام كل فرد بواجباته وعدم انتظار الحقوق من الحكومة الاستعمارية.

وفي اعتقادي أن هذه الدعوة صائبة الآن أيضاً، فيمكن أن نطلب من أنفسنا أن نقوم بواجباتنا في إصلاح الخلل الاجتماعي مهما يكن رأينا في حكوماتنا، نقوم بواجباتنا ولا نكتفي بمطالبة الحكومة بعمل كل شيء، ونحملها وزر كل شيء، من عيوب المجتمع حتى تلك التي نستطيع تصحيحها بأنفسنا!

ولنعد إلى الحديث عن الحركة الإصلاحية كما رآها بن نبي لنسوق هذا التقويم الذي يلخص وجهة نظر بن نبي في إنجازات هذا التيار وإخفاقاته:

"الحركة الإصلاحية لم تستطع تغيير النفس الإسلامية، بل لم تستطع أن تترجم إلى لغة الواقع فكرة "الوظيفة الاجتماعية" للدين، ولكنها - على أية حال- نجحت في إزالة الركود الذي ساد مجتمع ما بعد الموحدين، حين أقحمت في الضمير الإسلامي فكرة مأساته المزمنة، وإن كان ذلك قد اقتصر على المجال العقلي، فإذا ما أريد للنهضة أن تبرز إلى عالم الوجود، فإن علينا أن نواجه مشكلة الثقافة في أصولها" ("وجهة.." -ص٥٥).

التيار الثاني: تيار "الحركة الحديثة"

في مقابل مدرسة الإصلاح كان هناك مدرسة "الحركة الحديثة" كما يسميها بن نبي قائلاً: إنه بينما كانت الأولى تنشر بحكم مشربها فكرة إسلامية فتية كانت الثانية تحاول أن تدخل إلى الحياة الإسلامية عناصر ثقافة جديدة.

صدرت الحركة الحديثة عن المدرسة التي جلبها الاستعمار لأبناء المستعمرات، وهي المدرسة التي يصفها بن نبي بهذا الإيجاز: "مدرسة تتفق ونظرته إليهم".

لم تكن هذه المدرسة ناتجة عن تتلمذ حقيقي على الثقافة الغربية بعناصرها العميقة الجوهرية؛ بل كانت "مكونة في جوهرها من عناصر خالية من المعنى مأخوذة عن المدرسة الاستعمارية، ثم يضاف إلى هذه العناصر بعض العناصر الأخرى التي التقطتها اتفاقاً الشبيبة الجامعية التي نشأت في طبقة متوسطة، وأقامت في أوروبة إقامة قصيرة لم تهدف خلالها إلى معرفة الحضارة الغربية" ("وجهة.." ص٥٨).

كانت علاقة المتعلم المسلم بالغرب علاقة سطحية تهدف بأحسن حالاتها إلى الحصول على شهادة جامعية لا إلى تعلم ثقافة الغرب، وكان الغرب من جهته أيضاً غير مهتم بنشر ثقافته بالذات بل بتوزيع نفاياتها، وما كان مهتماً باكتشاف ذكاء التلاميذ وتشجيع مواهبهم بل كان يهدف في مؤسسات التعليم الاستعماري إلى خلق آلات محدودة الكفاءة. وهذه الحقيقة يذكرها بن نبي في كتاباته مراراً وله تجربة شخصية مريرة مع المؤسسات المذكورة يجدها القارئ في مذكراته "مذكرات شاهد للقرن".

"الحركة الحديثة" في أوساط المتعلمين انتقلت إلى "حركة حديثة" في المجتمع

في رأي بن نبي أن المسلم منذ قرون فقَدَ القدرة على رؤية حقيقة الظواهر فصار يكتفي بالقشرة. عجز عن فهم القرآن فاكتفى باستظهاره، ثم انهالت عليه منتجات الحضارة الأوروبية السلوكية فأخذ منها الشكل ولم ينتبه إلى الروح، والمادية ففكر في كيفية استعمالها ولم يفكر في كيفية إنتاجها ولا أدرك الفضائل الاجتماعية العملية التي تقف وراءها.

وهذه المستحدثات السلوكية والمادية زادت حجم الحاجات دون أن يرافق هذه الزيادة زيادة في الوسائل التي تشبع هذه الحاجات.

وكما يقول؛ كان من الأسهل على المسلم أن يرى النواتج النهائية كالطائرة والمصرف من أن يرى الفضائل التي أنتجت هذه النواتج كما تجسدت في العامل والفلاح والعالم والفنان والمرأة الكادحة والطفل الذي يتعلم منذ صغره احترام الحياة والعمل.

وحتى الطالب الجاد الذي ذهب إلى أوروبة ليتعلم اكتفى برؤية النتيجة النهائية للعملية الحضارية الأوروبية دون أن يرى تاريخ هذه العملية ولا خلفيتها الإنتاجية والأخلاقية.

والذين استلموا مقاليد الحركة السياسية في هذا العصر كانوا منتمين روحياً إلى هذه "الحركة الحديثة"، وعلى أساس هذه الروح اهتموا بتحديث النظام السياسي عبر نقل النموذج الأوروبي دون التطرق إلى المشكلة الاجتماعية، ويضرب بن نبي لهذه الحقيقة مثلاً واقعياً شاهده، وهو رؤيته شاباً كان يبحث في القمامة عن طعام يسد جوعه بينما فوقه علقت لافتة تدعوه للمطالبة بسلطة دستورية!

ومما يلفت انتباه بن نبي في هذا السياق أن البعثات التي كانت حكومات ذلك العهد ترسلها إلى أوروبة كانت تهتم بجوانب نظرية بحتة وتهمل الجوانب التقنية الفنية.

التجديد الذي جاء به كلا التيارين: تيار الإصلاح وتيار "الحركة الحديثة" كان تجديداً نظرياً فوقياً ظل بعيداً عن ملامسة المشكلة الاجتماعية؛ فقد جدد الأول في اللغة والأدب والفقه وعلم الكلام، واقتصر الثاني على إثارة الضجة الفكرية كما فعل طه حسين. وصحيح أن كليهما حرك الأفكار وأثار النقاش إلا أنه ظل بعيداً عن الفاعلية الواقعية.

ويأسف مالك بن نبي في هذا السياق لعدم وجود مجامع فكرية تشرف على توجيه الحياة الأدبية، وعلى توثيق الصلات وتغذية المناظرات بين المدارس المختلفة. وهنا نجد توجه بن نبي الدائم لعد النهضة بجميع جوانبها عملاً يجب أن تشرف عليه مؤسسات تخطط وتوجه، ونشاهد ذلك في كل مكان يتكلم فيه عن مسألة اجتماعية أو اقتصادية أو فكرية أو سياسية مهمة، فهو يطالب بمجلس للتوجيه الفني يحل مشكلة التربية المهنية تبعاً لحاجات البلاد ("شروط.." -ص٩٧) ومجلس لتوجيه الثروة وتوظيفها ("شروط.." ص١١٣) وحتى في مجال حل مشكلة المرأة يطالب بمؤتمر للنساء يشارك فيه علماء النفس وعلماء التربية والأطباء وعلماء الاجتماع وعلماء الشريعة وغيرهم "وسوف يكون هذا التخطيط حتماً في صالح المجتمع لأن علماءه ومفكريه هم الذين وضعوه" ("شروط.." ص١١٨) وقد رأينا أنه يرى التخطيط للنهضة وعدم تركها للتطور العفوي بحيث نقتدي بالصين واليابان اللتين قفزتا من وضع القابلية للاستعمار إلى وضع النهضة في مدة وجيزة.

على أن بن نبي رغم ذلك لا يضع علامة المساواة بين التيارين:

"كان السلفي وحده هو الذي يحمل فكرة النهضة، وهو وإن كان لم يحقق شروطها العملية بصورة منهجية، فإنه على الأقل لم يضيع هدفها الجوهري، لقد كان يعي تماماً أوضاع بيئته، حتى إنه ألح في المطالبة بأن يؤدي كل واجبه تاركاً للمحدثين الضرب على نغمة الحقوق" ("وجهة.." -ص٦٤).

التيار الثالث: تيار المؤاخاة كما رآه متمثلاً في حركة حسن البنا:

في كتاب "وجهة العالم الإسلامي" الذي كتب بن نبي نسخته الأولى عام ١٩٥٠ نرى حماساً كبيراً للحركة النهضوية الدينية الاجتماعية الاقتصادية الشاملة التي تمثلت في جمعية الإخوان المسلمين التي أسسها الأستاذ حسن البنا ١٩٢٨م. تحمس بن نبي لها من بعيد، وإن كان كما يقول لا يملك من الأسانيد والوثائق لدراستها "باعتبارها حركة تمتاز في جوهرها بالمؤاخاة العملية التي كان يحمله عنوانها". ويعدد بن نبي أسباب حماسه لها: إنها قامت على التأليف بين أعضاء المجتمع تأليفاً يحمل معنى المشاركة في الأفكار والأموال. وإن زعيمها لم يكن فيلسوفاً أو عالم كلام ولكنه اكتفى بأن بعث في الناس إسلاماً خلع عنه سدول التاريخ ولم يركن إلى نظرية غير القرآن نفسه؛ ولكنه القرآن الذي يحرك الحياة، خلافاً لفهم القرآن في الحركة الإصلاحية التقليدية "التي لم تكن لتستخدمه في منهجها إلا وسيلةً منطقية تساق لغرض تعليمي، فالقرآن في منطقها معلم يقدم لها مقاييس من كل نوع، وبراهين تفحم الخصوم، وأدلة تدين بعض التقاليد والبدع التي لا تتفق و"ما جرى عليه السلف" وهو أيضاً نموذج جمالي بل مجموعة من المقاييس الأدبية تستخدمها بعض العلوم الاستنباطية كعلوم البلاغة. ففي كل هذه الحالات لم تكن الفكرة القرآنية لتمس مباشرة ضمير إنسان ما بعد الموحدين أو طبيعته، ولا تمس مجال حياته وجوانب فكره ومناحي سلوكه، فهو بذلك أداة "للتجديد" أكثر من أن تكون إلزاماً "بالتجدد"" ("وجهة.." ص ١٤٦). إن التغيير الفكري هو التجديد أما تغيير النفس الذي هو جوهر النهضة فهو التجدد وهو ما رآه بن نبي في حركة البنا.

مع حركة البنا تجددت القيمة القرآنية في ذاتها؛ فأصبحت قيمة ناشطة

ووسيلة تقنية- فنية على حد تعبير الترجمة- لتغيير الإنسان، لقد كان لزعيم الحركة قوة خارقة ناتجة عن قدرته على جعل آية القرآن أمراً حياً يملي على الفرد سلوكاً جديداً ويجذبه إلى حياة العمل والنشاط كأنما دبت فيه الحياة من جديد، ولم يكن يفسر القرآن على طريقة شيوخ الأزهر العلمية المحضة الحافلة بمسائل اللغة والكلام والفلسفة والفقه والتاريخ، ولكنه كان يحيل الآية إلى دافع للحركة والبناء. ولنتذكر هنا نظرية بن نبي الأساسية التي تقول إن الدين هو العامل الذي يركب عناصر الحضارة الأولية الثلاثة.

يميز بن نبي بين الصحة المجردة لعلم التفسير وبين تجدد النفس التي يؤثر فيها القرآن حين يتلوه عليها داعية كالبنا، فالتأثير الثاني دافع إلى السلوك الحضاري النهضوي المطلوب؛ على حين أن صحة التفسير بجوانبه النظرية يظل تأثيره مقتصراً على المجال الفكري دون أن يمتد إلى الواقع.

إنها النصيحة التي يذكر محمد إقبال أن أباه نصحه بها مرة: اقرأ القرآن كأنه أنزل عليك! هكذا كان البنا كما يقول بن نبي لا يتحدث عن صفات الله عز وجل بطريقة علم الكلام وإنما كان يتحدث عن الله الفعال لما يريد، المتجلي على عباده، الحاضر في كل لحظة معهم، كما كان المسلمون يرونه عز وجل في وقائعهم الكبرى في بدر وحنين.

"الفكرة" لم تعد مجردة بل صارت تركيباً ناشطاً بين الفكر والعمل؛ فالناس صاروا يفكرون في عملهم ويعملون في فكرهم. لم يعد الشباب يصغي إلى خطب السياسيين المطالبة بالحقوق بل أدرك أن نيل المطالب يكون بسلوك طريق الواجب؛ فاشتغلت ماكينة اجتماعية ضخمة اقتصادية وإعلامية وثقافية. إنها حركة جمعت أفكار العالم الإسلامي وطعمتها بإدخال العنصر الصناعي الحديث.

لم أقرأ لبن نبي تقويماً للتطورات اللاحقة لهذه الحركة، وفي اعتقادي أنه بالذات في الوقت الذي كتب فيه هذا التقويم (نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات من القرن العشرين) دخلت الحركة المذكورة في طريق جديد، إما بخطأ في استراتيجية القيادة وإما باستدراج الخصوم، وهذا الطريق سهَّلَ تصفيتها أو تصفية نفوذها على الأقل وتحويلها من حركة اجتماعية عامة واسعة إلى حركة سياسية ضيقة تسلك مكرهة أو طوعاً طريق التحزب السري مما يتناقض مع مفهومها الأصلي. ولا أريد هنا التطرق موسعاً إلى هذه النقطة؛ غير أنه في حالة بن نبي ما أحسبه إلا توقف عن متابعة الأحداث لأن المنطقة دخلت في طور جديد مع أحداث الخمسينات التي غيرت كل شيء؛ من قيام النظام الناصري ومواجهاته الكبرى مع الإنكليز والفرنسيين والصهاينة والأمريكان؛ ومع قيام الثورة الجزائرية في نوفمبر ١٩٥٤؛ ومع انتقاله هو للعيش في مصر في علاقات ودية مع النظام الجديد، وتفاعله مع المسائل التي ثارت آنذاك من نوع التضامن الأفريقي الآسيوي وحركة عدم الانحياز ومؤتمر باندونغ؛ وفي اعتقادي أن الباحث الآن إن لم يعرف رأي بن نبي في المواجهة المأساوية بين الإخوان وعبد الناصر، فإنه يستطيع على الأقل أن يرسم سيناريو لما قد يكون عليه رأي بن نبي لو شهد ما شهدناه نحن من تطورات لاحقة، وسيستند هذا السيناريو بالطبع إلى الروح العامة في كتاباته وطريقته في التفكير ورؤية مشاكل العالم الإسلامي.

موقع بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر:

يشغل مالك بن نبي؛ كما يستنتج القارئ لمؤلفاته العارف بسيرة حياته؛ موقعاً خاصاً في الفكر الإسلامي الحديث. ولعلنا لا نتجاوز الحقيقة إن قلنا إن هذا الفكر يشكل مدرسة خاصة من مدارس الاتجاه الفكري الإسلامي المعاصر.

مالك بن نبي هو أولاً نتاج لأطول تجربة خاضها مجتمع مسلم مع الاستعمار وهي تجربة الجزائر، وهو ثانياً استمرار للتيار الإصلاحي الذي قاده في مصر الشيخ محمد عبده وتلاميذه، وفي الجزائر الشيخ عبد الحميد بن باديس و "جمعية العلماء"، ثم هو كما يخبرنا في سيرة حياته "مذكرات شاهد للقرن" تأثر في شبابه كثيراً بالدعوة السلفية التي جاء بها الشيخ محمد عبد الوهاب وسميت بالوهابية لدرجة أنه عقد العزم على السفر إلى الحجاز؛ ولكن العراقيل البيروقراطية هي التي حالت دون تنفيذه لعزمه في الثلاثينات من القرن العشرين.

وهذه القاعدة الفكرية التي انطلق منها مالك بن نبي: إصلاحية عبده وبن باديس والدعوة السلفية في الجزيرة العربية تفيدنا في فهم توجهه الفكري العام.

ثم من بعد ذلك كان مالك بن نبي مشاركاً في التغيرات السياسية والأيديولوجية في العالم الإسلامي؛ وفي المشرق العربي على وجه الخصوص.

أن تكون ابن مجتمع مستعمر، بل تم احتلاله من قبل الاستعمار قبل أن تولدَ بعشرات السنين، فهذا يعني أنك ستطرح أولاً وقبل كل شيء على نفسك مهمة تمييز نفسك كثقافة مستقلة، وفي الحقيقة كان الإسلام عند بن نبي بديهة، بل إن المستعمر لم يكن يسمي أهل الجزائر بأي اسم قومي آخر غير الإسلام، ففي الجزائر كان هناك "فرنسيون" و "مسلمون" (وهذا ما نراه في وثائق تلك المرحلة وكتاباتها) والأمر الذي واجه بن نبي إذاً ليس مسألة نزاع داخلي على السلطة مع تيار علماني وطني- على الأقل في القسم الأعظم من حياته الذي شهد أهم كتاباته، وهو القسم الذي سبق استقلال الجزائر- بل هي مسألة صراع مع استعمار غريب، وفي هذا الصراع طرح بن نبي على مجتمعه مهمة النهضة الحضارية التي

تخلصه من "القابلية للاستعمار" وصولاً إلى الخلاص من الاستعمار نفسه. ومن هنا لم يواجه بن نبي مشكلة تطبيق الشريعة الإسلامية في الدولة الوطنية، بل واجه مشكلة نهضة حضارة الإسلام من سباتها العميق. إن ميزة مدرسة مالك بن نبي التي تهبها طابعها الخاص في مدارس الفكر الإسلامي المعاصر هي أنها تركز على مشكلة الحضارة الإسلامية وليس على مشكلة السلطة السياسية. وقد شارك مالك بن نبي أحياناً في جدالات مع المستشرقين بشأن ادعائهم أن الإسلام بالذات هو مصدر تخلف المسلمين. وبنظرته الحضارية ما انتابه الشك قط في الحقيقة التي تقول إن الإسلام هو على العكس عامل نهضة وإن المسلمين ينحطون بقدر ابتعادهم عنه.

ولكن الفرق بينه وبين المدارس الإسلامية التي ظهرت من الستينات فصاعداً أنه لم يواجه مشكلة ابتعاد الدولة الحديثة عن الشريعة بل استمر في المدة القليلة التي عاشها بعد الاستقلال في الاطمئنان إلى أنه لا خطر على الإسلام نفسه، وإنما الخطر هو في استمرار المسلمين في وضع الانحلال الحضاري.

وفي رأيي أنَّ طريقة مالك بن نبي في طرح مشكلة المسلمين كمشكلة حضارة ومجتمع ودعوته المجتمع الإسلامي للنهوض بعمله الخاص الدؤوب ودون انتظار نيل الحقوق من طرف خارجي هي طريقة قيمة جداً نحتاج إليها هذه الأيام، حين نرى أن من الإسلاميين من يمحور كل نشاطه حول هدف مطالبة السلطة بحقوق أو قوانين ويترك مهمة الإصلاح الاجتماعي مؤجلة بانتظار تطبيق الشريعة الإسلامية! إن مالك بن نبي في رأيي يعلمنا أن تطبيق الشريعة هو واجبنا وعلينا أن نشرع به فوراً في أوسع أبوابه وهو باب بناء المجتمع المتين، لا في أضيق أبوابه وهو باب الجدل العقيم والتركيز على الفرعيات والبحث عن نقاط الاختلاف وليس عن نقاط الالتقاء بين المسلمين!

وطريقة مالك بن نبي في التحليل الصبور لمشاكل الحضارة يحتاج إليها جيل الشباب عندنا الذين يميلون في حماسهم إلى ترك التحليل العلمي وتفضيل رفع الشعارات عليه.

ولعل لجوء بن نبي إلى التحليل الصبور مما لا يجعله كاتباً مفضلاً عند هؤلاء الشباب الذين يعجبهم الأسلوب الحماسي الذي يطرح أفكاراً قليلة وعواطف كثيرة. مالك بن نبي يطرح على العكس عواطف قليلة وأفكاراً كثيرة! وهو بمنهجه هذا يعتقد أن مسألة نهضة الحضارة تخضع لسنن الله في الكون، وهي بالتالي تستوجب منا أن ندرس هذه السنن بإمعان لنستطيع التأثير ونكون فاعلين في الحضارة كما رأينا. العمل الصبور المنهجي الدؤوب المتواضع الذي يقبل "بإنجازات صغيرة" هي لبنات بناء الحضارة المنشودة ولا يتبع مبدأ "كل شيء أو لا شيء "وليس مصاباً بمرض فرط التسيس الذي لا يرى شيئاً مهماً خارج مسألة السلطة، هذا العمل هو الذي يبدو لي أنه جوهر دعوة بن نبي، وليس بن نبي قليل الطموح؛ فهو يرى أنه انطلاقاً من هذا العمل، انطلاقاً من قيام كل فرد في المجتمع بواجبه نحصل على حقوقنا الكبرى في العالم.

فإلى من يتوجه بن نبي في الخطاب؟

أيتوجه إلى المجتمع أم إلى السلطة؟ وإجابتي على هذا السؤال تقول إن بن نبي يتوجه إلى كليهما، ولكنه يركز اهتمامه خصوصاً على العمل الاجتماعي الذي تقوم به المؤسسات الوسيطة بين الدولة والناس، كالجمعيات الأهلية، والمؤسسات الاقتصادية، وهيئات التخطيط الاجتماعي والعمل الثقافي، ولا يركز اهتمامه الوحيد على مركز القرار السياسي في المجتمع. وباختصار فإن مدرسة مالك بن نبي السياسية توجه انتباهنا إلى جوانب في غاية الأهمية من شأنها أن تثري العمل النهضوي وتستكمل نواقصه.

وحين نريد أن نحدد موقع بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر فإننا يمكن أن ننظر إليه بطريقتين مختلفتين واحدة داخلية وأخرى خارجية.

الطريقة الداخلية هي أن ننظر إلى هذا الفكر ببنائه الداخلي الذاتي وتفاعله مع الواقع.

والطريقة الخارجية هي أن ننظر إليه بمقارنته بالمدارس الأخرى. وهذه الطريقة تساعدنا بلا شك على رؤية ما لم يطرحه بن نبي أو ما لم يواجهه من قضايا ومشاكل، ولكنها تساعدنا أيضاً على رؤية جوانب قوة رؤيته إزاء جوانب ضعف المدارس الأخرى.

الطريقة الداخلية هي التي اتبعتها إلى الآن في مقالي هذا، وهي تخبرنا، فيما آمل، عمّا قاله بن نبي ولكنها لا تخبرنا عما لم يقله وقالته المدارس الأخرى.

وما كنا لنتطرق إلى هذه النقطة الأخيرة لولا أن السؤال الذي يطرح نفسه بقوة في أيامنا هو الآتي: كيف كان بن نبي سينظر إلى من يسمون في عصرنا بالإسلاميين؟ وما الذي كان سيقره من أطروحاتهم وطرقهم في التفكير - علماً أنهم متنوعو الأفكار وليسوا متطابقين في كل شيء، بل يختلفون من اتجاه لآخر في قضايا هامة- وما الذي كان سيرفضه؟

في الحقيقة إن الذي يقرأ بن نبي وفي ذهنه منذ البداية طريقة الاتجاهات المعاصرة المسماة الاتجاهات الإسلامية، قد يميل وهو "يبحر" في صفحات بعض مؤلفات بن نبي إلى عده مجرد باحث اجتماعي أو باحث في فلسفة التاريخ كان من الممكن ألاّ يكون أصلاً باحثاً مسلماً، فكثير من نظرياته الاجتماعية والتاريخية صالحة لأن تقال في أي ثقافة أخرى وأياً يكن انتماؤها الديني.

هذه نقطة افتراق كبرى عن الاتجاه الإسلامي السياسي السائد؛ إذ هذا

الاتجاه الأخير لا يهتم بالتحليل الاجتماعي والتاريخي بحد ذاته؛ بل هو أساساً تشغل باله فكرة واحدة هي إقامة دولة على أساس الشريعة الإسلامية؛ وهو يرى أن كل مشاكل المسلمين ناتجة عن غياب هذه الدولة؛ وأنه ما من حل مجد قبل هذا القيام، وكل التحليلات السوسيولوجية والتاريخية إن وردت في كتابات هذا التيار -وورودها نادر- فهي ترد لتأكيد هذه الفكرة الرئيسية.

سأقول بداية: إن فكرة بناء الدولة على أساس الشريعة الإسلامية ونقد قيام الدولة المعاصرة في بلاد المسلمين على أساس القانون الوضعي المستورد لا تكاد ترد عند بن نبي وهو يعد مشكلة المسلمين الأساسية - كما رأينا- هي أنهم يعيشون في حالة انتقالية بين وضع حضارة قديمة تفسخت وحضارة جديدة لم تبن بعد، وكل كتاباته سماها بالفعل "مشكلات الحضارة"، وكل حديث عن بن نبي هو حكماً حديث عن نظريته في شروط النهضة؛ وما يسبق هذه النظرية منطقياً من نظريات أعم في دورة الحضارة وبناء المجتمع وتغير هذا البناء مع المراحل التي تمر فيها الحضارة في تطورها بين النهوض والارتقاء والانحدار.

ولكن بن نبي إن كان قليل التركيز على مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية فإن هذا لا يعني بحال من الأحوال أنه غير مهتم بالشريعة؛ وبالعكس؛ فهو أولاً في نظريته الرئيسية يرى أنه لا يمكن أن تقوم حضارة بغير دور الدين المركِّب لعناصر الحضارة كما رأينا، وهو ثانياً يعارض الأوضاع الاجتماعية التي لا تتناسب مع الشريعة الإسلامية وإن كنا نرى أنه ضمناً لا يرى أن نصوص الفقه الإسلامي تكفي وحدها لبناء الحضارة المطلوبة؛ إذ هذه الحضارة لها سنن علمية مثل سنن الطبيعة على المسلم أن يبحثها ولا يتوقع أن يجدها جاهزة في نصوص الشريعة؛ وإن كان بالتأكيد يجد كثيراً من التوجيهات العامة في هذه النصوص (كما رأينا في استشهاداته

بالآية عن التغيير ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١٣/١١] وبالحديث "توشك أن تتداعى .." وبأحداث السيرة)، ومن هنا رأيناه يطالب لحل مشكلة المرأة في المجتمع الإسلامي بمؤتمر يشارك فيه اختصاصيون في علم النفس والتربية والطب وعلم الاجتماع كما يشارك فيه اختصاصيون في الشريعة ولعل هذا المثال يوضح بصورة جيدة أنه يرى الشريعة قانوناً عاماً للمسلمين ولكن حياتهم الاجتماعية تتقرر بسنن لا تتعارض مع الشريعة ولكن نصوص الشريعة لا تكفي وحدها لاستخلاصها. وفي اعتقادي أن هذا الرأي هو بالذات رأي أي عالم شرعي متبحر؛ رغم أن العناصر المتسرعة في مجتمعنا قد تسارع إلى التنديد بهذا الفهم الذي هو في الحقيقة للمتأمل بديهي!.

وهو يعد الشريعة أساس حضارة الإسلام على شرط أن تكون فاعلة في الروح والنفس كما رأينا، لا أن تكون نصوصاً جامدة للاستظهار أو للبحث النظري المجرد.

والاختلاف الكبير لرؤية بن نبي عن رؤية الأيديولوجية العربية المعاصرة كلها وليس عن أيديولوجية الحركة الإسلامية ما بعد البنا فحسب هو أنه لا يرى حل مشكلة المسلمين في استلام سلطة مهما تكن جيدة، بل يراها أساساً فعلاً اجتماعياً وتجدداً نفسياً روحياً لمجتمع متين شبكة علاقاته الاجتماعية كثيفة، يقوم كل فرد فيه بواجبه ويركز على واجباته أكثر مما يركز على حقوقه.

وهذه الفكرة أراها غاية في الفائدة في زماننا؛ إذ إنه في الوقت الحاضر ما من سلطة مهما كانت جيدة تستطيع أن تصمد أمام التحديات الخارجية وأمام المتطلبات الداخلية أيضاً من اقتصادية وغيرها إذا استمر الوضع الاجتماعي الحضاري المتحلل عندنا وهو متحلل بوجوهه كلها،

فثمة تجزئة سياسية وتناحر بين الدول وتدهور اقتصادي وتحلل اجتماعي وثقافي. وأي عمل فوقي لن يجديَ فتيلاً إن لم يترافق مع عمل تحتي يقوم به مجتمع بثت به الروح وقرر فيه كل فرد أن يقوم بواجبه، وكأن مصير الحضارة كلها معلق به، وفي رأي بن نبي أن هذه النهضة عندنا تقوم أساساً على أساس الدين، وهو بهذا المعنى بلا شك مفكر إسلامي بامتياز. وهو في هذا السياق انتقد المستشرقين نقداً مريراً لاعتقادهم أن الإسلام بالذات كان هو العامل المسبب لانحطاط المجتمعات الإسلامية؛ أما هو فكان يؤمن إيماناً عميقاً أنَّ الإسلام هو عامل نهضة، وأن الابتعاد عن الإسلام هو السبب الحقيقي في الانحطاط، ومن هنا فإن التحلل من واجبات الدين لا ينتج شرطاً من شروط النهضة بل على العكس، وهذا ما جعله ينقد رئيس بلد إسلامي اقترح على شعبه الإفطار في رمضان "لمواجهة ضرورات البناء الاجتماعي" قائلاً:

"كأن هذا البناء يمكن أن تقوم قائمته دون أسس أخلاقية، أو كأنما يمكن في أي بلد فصل الجهد الاجتماعي عن القوى الأخلاقية التي تسانده، دون هدم هذا الجهد ذاته وهذا مستحيل" ("ميلاد.."ص٩٨).

وعند بن نبي لا نجد علاقة عدائية مع الأنظمة السياسية، وهو لا يطرح شعار إسقاط الأنظمة، وقد يقال إنه لم يكد يشهد في بلاده نظاماً ليفكر في إسقاطه؛ إذ لم يعش طويلاً بعد عهد الاستقلال وهذا على صحته ما كان ليصح حتى لو أن بن نبي بطريقته في التفكير عاش إلى الآن؛ لأنه؛ كما رأينا؛ ما كان من الممكن أن يرى حل المشكلة الحضارية في إجراء سياسي فوقي من نوع "تطبيق الشريعة الإسلامية" بمعنى استبدال المدونة الفقهية مثلاً - من نوع "المجلة" العثمانية بالقانون الوضعي. والتجارب المعاصرة تعطيه في رأيي الحق في ذلك، ولنتأمل في أمثلة طبقت فيها الشريعة بهذا المعنى كما في السودان والسعودية؛ بل كما في اليمن

الإمامية.. بل كما في أكثر من تجربة كانت تحوز على الجماهيرية وقامت على أكتاف الناس وتمتع قوادها بنظرة للمجتمع والعصر والشريعة بل والفكر واسعة الأفق إلى حد جيد برأيي وهي تجربة "الثورة الإسلامية الإيرانية".

ولا يجعل هذا من بن نبي طبعاً كما رأينا شخصاً لا يريد تطبيق الشريعة لكن له فهمه الأوسع أفقاً لهذا التطبيق المستند بصورة أفضل إلى سنن الله في المجتمع والحضارة. وقد حاولت في هذه الدراسة أن أشرح معنى هذه الفكرة.

وبن نبي لم يؤسس حزباً سياسياً، وفي اعتقادي أن طريقته في التفكير وفي تصور "البرنامج" الذي يجب أن تسير عليه السياسة الإسلامية ما كان ليجعله يسير في اتجاه كهذا، ولعل إعجابه بحركة الأستاذ البنا في بداية صعودها الكبير ناتج عن كون هذه الحركة غير حزبية، بل كان موقف البنا من الأحزاب المصرية في غاية السلبية كما هو معلوم فهو يقول: "الأحزاب المصرية هي سيئة هذا الوطن الكبرى، وهي أساس الفساد الاجتماعي" وقد طالب بحلها جميعاً.[١]

ورؤيته لم تكن أيضاً لتجعله يركز على مسألة الصراع على امتلاك القرار السياسي رغم أنه ما كان يهمل دور هذا القرار. غير أنه لم يكن يحس كما يرى قارئه بهذا الفصام المرير عن الأنظمة الحاكمة الذي يحس به كثير من عرب اليوم، وعلى العكس من ذلك فقد كانت له صداقة مع بعض الأنظمة ولا سيما النظام الناصري وكان معجباً بالنظام السعودي الذي قام على أساس الحركة السلفية المسماة الوهابية، ونعى على بعض المفكرين (وهو بن باديس) أنهم لم يفهموا الفرق بين ابن سعود والإمام

(١) انظر: "مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا "مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي" - "نظام الحكم" - " -مكتبة الإيمان بالمنصورة- ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م- ص٣٢٦-٣٢٧.

يحيى فأنبوا الطرفين على الاقتتال بينهما "كأنما الشيخ لم يتبين عظم النزاع الذي تقف فيه القوى الروحية والمادية في النهضة الإسلامية متجسدة في الفكرة الوهابية، في وجه قوى الانحطاط والتدهور ممثلة في الإمام يحيى" ("وجهة.."-ص٩٣) وإن كان على ما يبدو خاب أمله في تطور المجتمع السعودي كما خاب أمله في تطور تجارب نهضوية أخرى! وليراجع القارئ خيبات أمله التي تظهر في جمل قصيرة في كتب العقود اللاحقة، انظر مثلاً تعليقه عن خيبة أمل الحاج -وأحسبه يتكلم عن نفسه- الذي يصادف حين ينزل في جدة لافتة "هيئة الأمر بالمعروف" فيطرب لها ثم حين يتقدم خطوات يخيب أمله. ("مشكلة الأفكار.." -ص٩٠).

وأعتقد أن بن نبي لو عمل في الميدان العام فسوف يعمل في صفوف حركة اجتماعية ليس لها طابع حزبي بل هي حركة عامة تستهدف البناء التحتي ولا تستهدف اجتذاب الأصوات الانتخابية أو الصعود إلى السلطة، وقد رأينا في فقرة سابقة أنه ما كان يفضل شكلاً محدداً من الأنظمة السياسية فلا يفاضل بين الجمهورية والملكية والاستبداد المطلق على أساس هذه الصفات بالذات بل على أساس "المضمون الإيجابي" الذي يحدد إن كانت سياستها علم اجتماع مطبقاً أم ضرباً من الأوهام والخزعبلات!

ونرى هنا فارقاً لأسلوب بن نبي في التفكير السياسي وفي المفاضلة بين الأنظمة وبعض التيارات المعاصرة التي تصر على تبني شكل معين على أنه "الشكل الشرعي" -مثل شكل "الخلافة"- والفرق في الحقيقة شاسع؛ فبن نبي لم يكن يعتقد أن ثمة إجابة جاهزة على الأسئلة التطبيقية مثل سؤال نظام الحكم، وما كان يرى في شكل نظام الحكم إلا شكلاً فحسب يحدد الحكم عليه من خلال مضمونه الفعلي الواقعي وفاعليته في المسألة المركزية عنده: مسألة النهضة.

ويلفت انتباهنا في فكر بن نبي غياب الحديث عن "الجهاد" تقريباً، فهل كان بن نبي يجهل هذا المفهوم؟

في اعتقادي أن بن نبي كان كما رأى القارئ يجعل من النهضة أساس الحل لمشكلة الحضارة الإسلامية وهو في بداية كتاب "شروط النهضة" يتحدث عن الجهاد البطولي للأمير عبد القادر والقبائل التي انضمت تحت رايته ويلاحظ ملاحظة حزينة على هذا الجهاد: "إنهم كانوا يقاتلون من أجل الخلود لا من أجل البقاء!"[١]

"فعندما برق في أفقنا فرس الأمير عبد القادر في وثبته الرائعة كان الليل قد انتصف منذ وقت طويل ثم اختفى سريعاً شبح البطل الأسطوري كأنه حلم طواه النوم" ("شروط.." -ص٢٠).

على أن هذا الجهاد وإن لم يحقق غاية غير الخلود؛ فقد كتب الخلود لشعب مثبتاً قوة الإسلام الروحية التي كانت درعه الذي منعه من الانحلال كما انحلت شعوب أخرى كالشعوب الأمريكية الأصلية.

وأستنتج من هذا أن بن نبي كان لا يرى الجهاد طريقاً يحل بذاته

(١) يتطابق تقويم بن نبي هذا، وبصورة غير متوقعة مع تقويم مفكر عربي من اتجاه مختلف تماماً وهو ياسين الحافظ للمقاومة القومية التقليدية للاستعمار الفرنسي في فيتنام وهي مقاومة انتهت بالهزيمة حتى جاءت الحركة المحدثة التي قادها هوشي مينه. ولا أعرف إلى أي حد حدَّث الشيوعيون فيتنام حقاً فالحافظ-في كتابه "التجربة التاريخية الفيتنامية" -كان واقعاً تحت تأثير الحماس للانتصارات الفيتنامية الكبرى في السبعينات. ولعله الآن بعد سقوط المنظومة الاشتراكية ما كان سيصدق بالحماس والوثوق نفسه أن فيتنام حققت هذا التحديث؛ إذ فيتنام فيما أظن وعلى رغم كفاحها المجيد من أجل طرد الاستعمار الخارجي والوحدة القومية لم تزل في صفوف دول العالم الثالث. والعلاقة في طريقة التفكير وبدون أي تأثير متبادل بين الحافظ وبن نبي تستحق التأمل والدراسة، وهي تدلنا على أن الأيديولوجية عندنا على اختلافها الظاهري تتبع طرقاً متشابهة في التفكير تمليها عليها وحدة المشاكل الواقعية المطروقة والخيارات المحدودة العدد للخروج من هذه المشاكل (من نوع: تغيير سلطة أم تغيير مجتمع؟ جواب واحد للمشاكل المطروحة أم أجوبة متعددة؟ حل تحتي أم حل فوقي؟..وتأمل!).

المشكلة الحضارية؛ فأولاً يجب حل مشكلة القابلية للاستعمار أي مشكلة النهضة. على أنني لا يفوتني بالمناسبة أن أذكر أن بن نبي نسب للإسلام بقاء هذه الشعوب؛ فهي نفسها باقية على الإسلام وإن بشكله غير الفاعل، ومشكلتها حضارية لا عقدية كما رأينا عند نقده للحركة الإصلاحية، وقد وجدت من الواجب الإشارة إلى هذه النقطة: إن مالك لم يخطر على باله -ولا خطر على بال معاصريه- ما خطر على بال الغلاة الذين جاؤوا بعده من عد المجتمعات الإسلامية الحالية مجتمعات جاهلية بل كافرة.

وقد يبدو هذا الرأي (الذي لا يرى في الجهاد الآن حلاً) انهزامياً - وأعتقد أن هذا الرأي الاستنتاجي لم يصغه هو بهذه الصورة الصريحة- ولكنني أراه في غاية الواقعية؛ وبالذات إذا نظرنا إلى واقعنا الراهن؛ حيث تحولت فكرة الجهاد إلى فخ يكاد يقود الشعوب الإسلامية إلى حتفها. والمكان الوحيد الذي أعرفه لا يمكن فيه إلا المقاومة حتى لو لم يتوفر أي شرط مادي أو اجتماعي أو فكري هو فلسطين التي يواجه شعبها خطراً على وجوده الجسدي بالذات؛ والمقاومة مفروضة عليه خياراً إجبارياً. ولعلي ألاحظ هنا أن المجتمع الفلسطيني قد شهد نهضة داخلية عظيمة ما كان بن نبي إلا ليفرح لها في ظل الانتفاضة.وهذه النهضة الاجتماعية التي حققت أرقى أشكال التنظيم والعلاقات الاجتماعية قلما تتم الإشارة إليها في الدراسات عن الانتفاضة. ولم يؤثر فيها الإفساد المتعمد الذي جاء من الخارج المحتل ومن الداخل السلطوي.

وأعتقد أنه من حسن حظ بن نبي رحمه الله أنه مات ولم يشهد ما جرى في بلاده الحبيبة من مسخ شيطاني لم يشهد له تاريخ الإسلام مثيلاً للفكرة الدينية التي تحولت بشكلها الزائف شيطاناً دموياً مشبوه الأصل والدوافع يغتال عشرات الآلاف من الأبرياء، وينشر الرعب تحت خيمة الشيطان الكبرى التي اسمها في عصرنا: "تكفير المجتمع".

وفي اعتقادي أن المسلمين محتاجون قبل الجهاد الأصغر إلى جهاد أكبر، يكافحون فيه عوامل الانحطاط في ذواتهم وعيوبهم الاجتماعية الهدامة من ذاتية وانعدام روح المصلحة العامة، وعشائرية وجهل وكسل وفقدان "للمنطق العملي" مما رأيناه شروطاً للنهضة تقوم بوجودها ولا تقوم بغيابها.

ولنأت الآن إلى السؤال عن السر في قلة تأثير فكر بن نبي في وقت إنتاجه:

في اعتقادي أن هناك من الأسباب ما هو عرضي وما هو جوهري :

الأسباب العرضية تتمثل في صعوبة أسلوبه ووعورة لغته وسوء تركيبها ولجوئه إلى التحليلات النظرية الدقيقة -التي يصوغها أحياناً بمعادلات رياضية!- ولا شك أن كاتباً كهذا لن يكون مشوقاً للقراءة خصوصاً إذا قورن بكتاب يعتمدون على صيغ بسيطة خطابية عاطفية ذات ألفاظ مجلجلة.

وأما الأسباب الجوهرية فأهم ما فيها، في نظري، السبب الذي أصوغه كما يلي: إن بن نبي جاء في غير وقته!.

لقد كان زمنه زمن السياسة وزمن فكرة أولوية النضال من أجل السلطة على ما عداه، وفكرة وجود عامل واحد يحل المشاكل: الاشتراكية أو الوحدة العربية أو تطبيق الشريعة وبناء الدولة الإسلامية. لقد كانت هذه سمة العصر التي كانت -كما قلت- توحد تيارات الأيديولوجية العربية باطناً وإن اختلفت بل تناقضت في الظاهر.

وكما يحصل مع الأفكار الأصيلة فإنها يمكن أن تتوارى في الخلفية في حالة كمون في الظروف غير الملائمة لها؛ ثم تبرزَ إلى السطح مع بروز الحاجة الاجتماعية لها.

والذي أراه أن بن نبي أصبح مطلوباً الآن.. لماذا؟

السبب الجوهري أن الأساس الذي قامت عليه الأيديولوجية العربية في نصف القرن الماضي قد تلقى ضربات قاصمة:

لقد هزم مشروع التغيير من فوق، وكما ذكرت لنتأمل في التجربة السودانية تحت حكم الإنقاذيين وما جرى لهم، وما جرى لتجربة هي أهم من هذه بعد إذ هي تجربة سلطة صعدت على أكتاف مظاهرات التأييد المليونية: تجربة الثورة الإيرانية..

ولنتأمل فوق هذا في هزائمنا المعاصرة كلها: لقد هزمت سلطتا دمشق والقاهرة في عام ١٩٦٧ دون أن يكون أقطاب هاتين السلطتين -وخصوصاً السورية- من الفاسدين (وعلى العكس يشهد معاصرو رجال السلطة السورية المهمين أنهم آنذاك من الناحية الشخصية كانوا في غاية النزاهة ونظافة اليد والإخلاص لمبادئهم).

إذن هذا الواقع يفرض العودة إلى السؤال الحضاري..سؤال الفاعلية.. سؤال النهضة وهذا هو سؤال بن نبي الذي لم يستمع إليه معاصروه جيداً.

لذلك فالزمان الآن زمانه

الأفكار عند مالك بن نبي

عموميات في استعمال مالك للمصطلح

يستعمل مالك بن نبي مصطلح "الأفكار" بطرق مختلفة، فلم يكن بن نبي ممن يحرص على وضع التعاريف الواضحة الدقيقة المضطردة للمفاهيم التي يستعملها، وإن كان قارئ أعماله يخرج في النهاية في اعتقادي بمنظومة نظرية واضحة في مجملها وأصيلة، ولو اعترت تفاصيلها ألوان من الغموض وسوء اللغة.

وكثير من مصطلحات بن نبي لا يتوافق مفهومه لها مع المفاهيم الشائعة؛ مما يقود قارئه غير المتمرس إلى سوء فهم، وقبل أن أشرع في تبيان جوانب أساسية من استعمال بن نبي لمصطلح "الأفكار" سأذكر الآن مصطلح "الصراع الفكري"[(١)]

لا يعني بن نبي بمصطلح "الصراع الفكري"، كما قد يتبادر إلى الذهن، صراع الأيديولوجيات، بل يعني النهج المنظم الذي ينفذه الاستعمار لتشويه الوعي عند شعوب المستعمرات، ومنعها من امتلاك الوعي الصحيح الذي يقودها للتخلص من الظاهرة الاستعمارية، وهو

---

(١) انظر:

مالك بن نبي - "مشكلات الحضارة" - "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة" -دار الفكر المعاصر -بيروت- دار الفكر- دمشق- ط٣- ١٩٨٨.

يكرس كتاباً كاملاً لوصف هذا النهج وحيله والآليات النفسية والمادية التي يرتكز إليها، منطلقاً من تجارب خاصة خاضها هو ومن تجارب خاضها غيره من أفراد وجماعات.

ولأعد إلى موضوع هذا المقال: "الأفكار":

يرى مالك بن نبي أن عالم الفرد يتألف من ثلاثة مركبات: "أشياء" و "أشخاص" و"أفكار". والفرد يمر في طفولته بمراحل ثلاث متلاحقة يتعرف فيها أولاً على "الأشياء" ثم يتعرف بعدها على "الأشخاص" ثم يتعرف أخيراً على "الأفكار"، وكذلك يمر المجتمع في تطوره الحضاري بهذه المراحل. وحين يشيخ الفرد ينكص وعيه فيعود بعكس الطريق الذي سلكه أولاً، وكذلك تفعل الحضارة حين تشيخ.

"الأفكار" بمعنى "الحقائق":

"الأفكار" قد يستعملها بن نبي بمعنى "الحقائق"، ولا سيما "الحقائق الكبرى" ذات الطابع الكوني الشامل، وهذا حين يتحدث مثلاً عن طريقتين مختلفتين تميزان الحضارة الغربية وحضارة الشرق الإسلامي في "ملء الفراغ الكوني":

"إما أن ينظر الإنسان حول قدميه أي نحو الأرض، وإما أن يرفع بصره نحو السماء. والطريقة الأولى تؤدي إلى شغل فراغ الإنسان بأشياء، أي أن نظرته المتسلطة تريد أن تستحوذ على أشياء، بينما الثانية تؤدي إلى شغل هذا الفراغ بالأفكار، أي أن نظرته المستفسرة ستكون في بحث دائب عن الحقيقة"[1]

(١) مالك بن نبي - "مشكلات الحضارة" - مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" - ترجمة محمد عبد العظيم علي - مكتبة عمار - القاهرة - ١٣٩١هـ - ١٩٧١م - ص١٣.

والمثل الذي يضربه على الطريقة الأولى هو طريقة روبنسون كروزو في ملء فراغه بالعمل لصناعة أشياء والصيد وتقسيم وقته في انشغالات مادية، على حين كان مثله على الطريقة الثانية نظير روبنسون كروزو الإسلامي "حي بن يقظان" الذي يقضي وقته في البحث عن الحقيقة المطلقة.

وهو يصادقُ على أن الطريقة الأولى تنسجم مع الطبع الأوروبي الآري الذي يهتم بتركيب الأشياء والأشكال والتركيب التقني والجمالي ويفتقد العنصر الغيبي، على حين تنسجم الطريقة الثانية مع العنصر السامي الذي يطغى لديه العنصر الديني ولا ينشغل بالمشاغل الأرضية. هو لا يؤلف الأشياء بل يؤلف بين فكرتين: "الشرق الإسلامي يؤلف بين فكرتين: فكرة الحق وفكرة الخير" "مشكلة الأفكار" - ص١٤٢).

ولا أريد هنا مناقشة صوابية هذا التعميم المأخوذ من الفكر الاستشراقي الذي يثبت للباحث في تاريخ الثقافة العربية المعاصرة أنه يستطيع التغلغل والتسلل حتى إلى كتابات أكثر المفكرين ذكاء ونقدية (بن نبي بالذات له مناقشات كثيرة مع المستشرقين دحض فيها زعمهم أن الإسلام هو سبب تأخر المسلمين وسنرى لاحقاً أنه يقول إن تفلت المسلمين من الإسلام هو سبب تأخرهم وليس تمسكهم به!)

"الأفكار" كخبرة حضارية جماعية

ولكن مصطلح "الأفكار" يعني عنده غالباً خبرة متموضعة على شكل بنية جماعية عقلية -نفسية تجعل المجتمع يبني الهيكل المادي للحضارة ويعيد بناءه بسرعة، حتى لو تعرض للتدمير بفعل كارثة كالحرب مثلاً.

ومثاله المفضل هو المجتمعان الياباني والألماني اللذان كانا بعد الحرب العالمية في حالة عوز هائل في "الأشياء"، ولكنهما كانا غنيين

"بالأفكار"، مما مكنهما من إعادة بناء الهيكل المادي لهما بسرعة قياسية، بخلاف المجتمع الأندونيسي مثلاً الذي كان غنياً بالموارد المادية المطلوبة للبناء، ولكن الخطة التي وضعها الدكتور شاخت لبناء ألمانية بعد الحرب العالمية الأولى،ونجحت فيها نجاحاً باهراً، لم تنجح في أندونيسية حين استدعت الحكومة الأندونيسية شاخت بالذات للإشراف على تطبيق خطته ذاتها في الواقع الأندونيسي، وذلك للعوز في "الأفكار" في المجتمع الأندونيسي. وهذا الأخير هو نموذج عنده للمجتمع الإسلامي عموماً.

"الأفكار المطبوعة" و "الأفكار الموضوعة"

يرى مالك بن نبي أن الأفكار تشبه أسطوانة يحملها الفرد عند ميلاده، وهي تختلف من مجتمع لآخر، والأفراد والأجيال يعزفون أنغامهم الخاصة التي تتوافق تردداتها مع الأنغام الأساسية أو النماذج المثالية (القوالب archetypes) لتلك الأسطوانة.

تلك الأنغام يسميها مالك بن نبي "الأفكار المطبوعة" وأما التوافقات الموسيقية التي تخص الأفراد والأجيال فيسميها "الأفكار الموضوعة".

"الأفكار المطبوعة" اليونانية كما يقول اتخذت شكلها وقالبها على الأفكار المطبوعة التي أبرزها هوميروس وإقليدس وفيثاغورث وسقراط وأمبدوكل وعلى الأفكار الموضوعة لأفلاطون وأرسطو، ثم أخرجت الأجيال التالية توافقات مع هذه الأفكار كونت لحناً بديعاً لم يزل له أثر في الحياة المعاصرة.

والقرآن كان هو الرسالة المطبوعة التي جاء بها الوحي من السماء فعدلت الطاقة الحيوية للمجتمع الجاهلي ووجهتها وجهة جديدة، وغيرت طريقة تفكير هذا المجتمع ومنظومته الأخلاقية.

وفي غمرة حماس المجتمع الذي انسجم كله مع التوافقات الأساسية للأفكار المطبوعة الجديدة صار عند كل فرد حساسية ضد أي خروج أو نشاز في اللحن ويسارع إلى تصحيحه، ولو كان النشاز من عنده كما في حالة المخلفين الثلاثة في غزوة تبوك وفي حالة المرأة التي زنت وجاءت تطلب من النبي عليه السلام أن يطهرها.

ويقول بن نبي إنه حين ينحط المجتمع تسكت تلك التوافقات الأساسية بالتدريج جالبة معها -كما نعلم من الفيزياء- صمت التوافقات المنسجمة معها، أي تختفي الأفكار الموضوعة أيضاً ويحل الصمت وتختفي الحساسية فلا يظهر أي رد فعل للنشاز ويختفي العنصر الروحي وتختفي الدوافع الجماعية من المجتمع ويفنى، ويتحول إلى ذرات.

الأفكار الميتة والأفكار القاتلة

"الفكرة الميتة" يعرفها بن نبي بأنها "فكرة خذلت أصولها وانحرفت عن نموذجها المثالي ولم يعد لها جذور في محيط ثقافتها الأصلي".

و"الفكرة القاتلة" هي عنده "فكرة فقدت شخصيتها وقيمتها الثقافية بعد أن فقدت جذورها التي ظلت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي".

هاتان الفكرتان اللتان تعيشان جنباً إلى جنب في "عالم ما بعد الحضارة" (أي عالم الحضارة المنتهية التي لم تنشأ بعد على أنقاضها حضارة فتية جديدة) وتشكلان انعكاساً فكرياً لوجهي مأساة المجتمع المبتلى بالاستعمار: وجه القابلية للاستعمار ووجه الاستعمار.

"الأفكار الميتة" إذن هي تلك الأفكار التي تشد الإنسان في الوضع الحضاري المنحط إلى انحطاطه وتمنعه من النهوض، و "الأفكار القاتلة" هي أفكار يستوردها هذا الإنسان نفسه لتحدث تأثيراً اجتماعياً ساماً، ويحرص بن نبي على لفت انتباه قارئه إلى أن النوعين من الأفكار يرتبطان

مع بعضهما؛ إذ الأفكار الميتة هي التي تختار من الحضارة الأخرى الأفكار القاتلة تحديداً، مع أن الحضارة الأخرى فيها أفكار أخرى!، يقول: "لا يجوز أن نتساءل لماذا تنطوي الثقافة الغربية على عناصر قاتلة، وإنما يجب أن نسأل لماذا تقصد الصفوة المسلمة هذه العناصر بالذات وتأخذ منها، وعلى هذا النحو تكون المشكلة مطروحة بطريقة سليمة" ("مشكلة الأفكار.." -ص٢٠٢).

"الأفكار القاتلة" هي نفايات فكرية للمجتمع الآخر تطفو على سطحه، ولكن الانحطاط الاجتماعي عندنا يجعلنا نأخذ هذه العناصر السطحية ونعتقد أنها هي .لا غيرها "جوهر الحضارة الغربية" (أو لنتكلم بلسان حال ما اصطلح على تسميته "بالاستلاب": "هي "جوهر الحضارة"! أي على وجه العموم والإطلاق إذ المستلَب يرى أن الحضارة الغربية هي "الحضارة" أي الشكل الوحيد المعياري بل المشروع للحضارة، إذ هو عاجز عن رؤية نسبية الحضارة الغربية وكونها حضارة من حضارات العالم وخياراً واحداً من خيارات حضارية كثيرة كان يمكن للبشرية أن تأخذ بها).

وإذا كانت الأفكار القاتلة سامة في مجتمعها بالذات فهي فيه تواجه بمضادات للسمية تخفف من أثرها أو تزيله ولكنها حين تستورد إلى مجتمعنا لا يستورد معها إطارها الكامل الذي يحد من تأثيرها (قد نضرب على ذلك مثلاً انهيار التضامن بين أفراد العائلة في الغرب، فالقوم هناك وجدوا لآثاره السلبية مخففاً في أشكال الضمان الاجتماعي، أما عندما نستورد القيم التي تقود التضامن العائلي عندنا للتفكك، وليس بإمكاننا نقل الضمان الاجتماعي الغربي، فإن هذا يعني أن الفرد عندنا معرض لخطر الانمحاق تحت ضغط الظروف الصعبة دون أن يجد من يحميه ويتكافل معه).

وفي اعتقادي أننا يمكن أن نرى هنا رؤية مالك بن نبي لطبيعة "التثاقف" الذي جرى في القرن العشرين الميلادي بين المجتمع المسلم والغرب، فهذا المجتمع لم يأخذ الجوانب السليمة القوية من الحضارة الغربية بل أخذ نتاجاتها المتعفنة: نفاياتها إن جاز التعبير، ولك أن ترى أمثلة على هذا في استيراد الانحلال العائلي بل في استيراد المدارس الفنية والأدبية التي لا تعكس جوانب قوة الإنسان وفاعليته بل تعكس جوانب انحلاله الأخلاقي وتحلل شخصيته الاجتماعية. آليةُ الاستيراد هذه تعكس هشاشة الشخصية المسلمة وعيوب تركيبها النفسي-العقلي.

ويقارن بن نبي بمرارة بين النموذج الياباني في "التثاقف" مع الغرب وهو النموذج المؤلف مما استورده اليابانيون من التجربة الحضارية الغربية وهو جوانبها الفعالة وما استبقوه من شخصيتهم الحضارية ،وبين النموذج المقابل للتثاقف الذي قام به المجتمع المسلم حيث استورد الجوانب السامة واستبقى الجوانب الميتة من شخصيته.

"الأفكار الميتة" عند بن نبي هي أفكار فارقت النموذج المثالي، القالب الأصلي للأفكار التي كانت العامل الباني للحضارة،وفقدت الصلة به، ومثالها عنده الذي كان قريب العهد مواقف بعض علماء الدين في إيران من مصدق ومشاركتهم في إسقاطه. ويستطيع القارئ في اعتقادي.أن يرى في زماننا هذا عدداً كبيراً من الأفكار التي تنسب نفسها إلى الإسلام وتقف سداً مانعاً أمام التجديد والانبعاث الحضاري.

في التثاقف

لبن نبي في كتابه "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" ملاحظات مركزة في موضوع ازدواج اللغة الذي هو الظاهرة البارزة في ثقافة البلاد الإسلامية ولا سيما بلاده هو؛ فقد قاد هذا الازدواج إلى ظهور طائفتين:

طائفة تتكلم العربية وتحاول وصل الصلة مع الأصول الإسلامية وطائفة تتكلم الفرنسية وفيها من يريد قطع الصلة مع العربية والإسلام: "لم يعد في البلد الواحد نخبتان فحسب وإنما مجتمعان متراكبان أحدهما يمثل البلد التقليدي والتاريخي، والثاني يريد أن يصنع تاريخه مبتدئاً من الصفر، فالأفكار المطبوعة لهذا الفريق والأفكار الموضوعة للفريق الآخر لا تستطيع أن تتعايش في عالم ثقافي واحد، فقد كان المجتمعان يتحدثان بلغتين مختلفتين، فما كان يقال في المذياع وفي الصحافة وحتى في بعض الكتب المدرسية إذا كان في استطاعته أن يعبر عن الأفكار الموضوعة عند أحد المجتمعين، لم يكن له أي معنى بالنسبة للأفكار المطبوعة الخاصة بالمجتمع الآخر" ("مشكلة الأفكار"- ص١٩٠).

ومن علامات عدم الانسجام يضرب بن نبي مثلاً النقاش في صفوف الثورة الجزائرية الذي دعا إلى إلغاء مصطلح المجاهد ووضع مصطلح الجندي مكانه. ومن الأمثلة التي يضربها ما ورد في كتاب عن فن العمارة في الجزائر: "كان يطلق على المهندس المعماري في الماضي اسم معلم البناء وكان يدعى لبناء القصور والمعابد والكنائس والأبنية الدفاعية" ملاحظاً بسخرية أن هذه القائمة أغفلت المسجد بينما هو من أهم معالم العمارة حتى تلك التي تدرس في فرنسة أو إنكلترة أو ألمانية!.

ومن انتقاداته الوجيهة للأدب العربي نقده لمسرحية لتوفيق الحكيم كانت في تقريظ القاضي العز بن عبد السلام الذي جعله توفيق الحكيم يستعمل مصطلح "القانون" وليس "الشريعة" ويعلق بن نبي: "الشريعة لها مصطلحاتها ويحمل كل مصطلح إلى جانبه اللغوي والبلاغي قدراً من العاطفة والأخلاق ترسم فيه عبر تاريخ الثقافة " ("مشكلة الأفكار" - ص١٩٥).

وفي هذا الموضع نرى أن مالك بن نبي ليس مبتوت الصلة كلياً بالنزعة التأصيلية التي تركز على مساوئ استيراد المكونات الثقافية من المجتمع

الآخر، بل كان واعياً لهذه المساوئ، ولكنه في الحقيقة كرس أغلب جهده الفكري لبحث مشكلة نهوض المجتمع المسلم من الهوة الحضارية التي يعاني منها، وفي سبيل دراسة هذا النهوض وشروطه، لم يركز الاهتمام على مشكلة الحفاظ على الهوية، وأعتقد أن المطلوب إحداث تركيب خلاق بين الطريقة التأصيلية المتمركزة حول فكرة الدفاع عن الهوية الثقافية الخاصة، والطريقة المركزة على هدف النهضة التي يتبعها مفكرون كثر على رأسهم مالك بن نبي، وأنا أسمي هذا التركيب "التأصيل الفاعل". وأكتفي هنا فقط بالإشارة إلى هذه النقطة تاركاً مناقشتها إلى مقال آخر إن شاء الله.

مع كل ما تقدم فإن اللغة الغريبة المستوردة قد تقوم بدور إيجابي في تفجير الحركة في عالم ثقافي راكد؛ "فبالمعاني الواردة من ثقافة أخرى والمترجمة بإخلاص إلى حد كبير، تستعيد الأفكار المطبوعة قدرتها على الكلام بعد أن كانت بغير صدى وبغير حوار مع الحياة وبغير سيطرة عليها، وتشرع في إنتاج أفكار موضوعة قد تتضمن قدراً من الغموض بسبب أصلها المزدوج ولكنها تظل في ركاب الأفكار الأولى؛ فعندما كان الشيخ محمد عبده يكتب بحثه في العقيدة كان يستلهم بلا شك الاتجاه شبه الكلاسيكي الذي كانت عليه الثقافة الأزهرية في عصره، ولكن بطريقته الجديدة في الصياغة وفي التعبير افتتح الشيخ محمد عبده برسالة التوحيد عهداً جديداً في المذهب الكلاسيكي" ("مشكلة الأفكار"-ص ١٨٦).

ازدواج اللغة إذاً قد يساعد في التجديد وقد يؤدي إلى الخروج على الأصول الأساسية (على هذه الحالة الأخيرة يضرب بن نبي مثالاً علي عبد الرازق) وقد يؤدي أخيراً إلى شق النخبة المتعلمة إلى مجتمعين متناقضين كما في الجزائر.

الأفكار المخذولة وانتقامها

في الثلاثي المكون للعالم المحيط بالفرد: الأشياء، الأشخاص، الأفكار، يرى بن نبي أن الأفكار هي التي تقود العالم بغض النظر عن نوعية هذه الأفكار وحكمنا عليها.

أعتقد أن هيغل يشغل مكانه الفريد في تاريخ الفلسفة بوصفه الوحيد الذي حاول أن يصف الوقائع الاجتماعية وتغيرها على أنها أفكار وتغيرها يتبع منطق تغير الأفكار: المنطق الجدلي.

وانطلاقاً من هذه النظرة الفريدة حُقَّ لنا أن نقول: إن هيغل هو فيلسوف الاجتماع الإنساني بامتياز، ومن جهة أخرى بإمكاننا أن نقول: إن هيغل هو أكمل الفلاسفة المثاليين، فقد نظر للكون بأسره بمكوناته كافة على أنها أفكار تتغير وفق المنطق الجدلي.

بن نبي يتفق مع هيغل في أن الأفكار تتحول إلى واقع كما أن الواقع يتحول إلى أفكار ("مشكلة الأفكار" -ص٩٥) ويضرب بالرق مثلاً على أن "الأنظمة التي ليس لها سند من الأفكار هي في طريقها إلى الفناء" إذ إن إلغاء الرق بدأ في عالم الأفكار عند المفكرين في القرن التاسع عشر ولو أن آلات القرن العشرين كانت ستقضي عليه لو لم يقض عليه الفكر! ("مشكلة الأفكار"-ص٢١١) ويقرر مالك بوضوح مناصرته للمبدأ المثالي في الفلسفة الذي يطبقه في ميدان علم الاجتماع "إن التغييرات ذات الصبغة النفسية هي التي تؤدي إلى ظهور تغيرات اقتصادية وسياسية على سطح الحياة الاجتماعية؛ فالجانب النفسي هو الذي يسبق و ينظم الجانب الاجتماعي ومن كل الطرق التي نسلكها نصل دائماً إلى المبدأ الذي قرره القرآن على شكل حكم تقريري: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١/١٣]. لقد تضمنت الآية خلاصة النتائج التي يمكننا الخروج بها عن انتقام الأفكار المخذولة" ("مشكلة الأفكار"-ص ٢١٢).

حين لا ينسجم السلوك مع فكرته المثالية تنتقم هذه الفكرة المخذولة لنفسها: يقول بن نبي: "الأفكار الموضوعة تختلف عن الأفكار المطبوعة التي كانت في القوالب الأصلية، وهذا الاختلاف أو هذا الغدر يدوِّي في كل نشاطنا ويعرض هذا النشاط للانتقام من طرف الأفكار الأصلية انتقاماً يكون أحياناً غاية في العنف على الصعيد السياسي عندما تنتقم الأفكار المخذولة. وقد يكون من الأيسر تصور هذا الانتقام في المجال التقني عندما تصمم خطأً إحدى الماكينات وتنفجر أو أحد الجسور فينهار لأن الانتقام في هذه الحالة يكون فورياً. ولكن المجتمعات والحضارات والممالك قد تنهار هي أيضاً بالطريقة نفسها وليست كوارث التاريخ في غالب الأحيان إلا آثاراً مباشرة لنوع من انتقام الأفكار المخذولة" ("مشكلة الأفكار" -ص٧٦).

يعلق بن نبي في الصفحة نفسها على الهامش: "نستطيع القول بأن العالم الإسلامي يواجه اليوم عقوبة مستحقة من الإسلام، لالتفاته عنه وليس كما يظن بعض السذج لتمسكه به".

إذا وصلت الأفكار الموضوعة في المجتمع إلى مرحلة انبتت فيها صلتها بالأفكار المطبوعة انتقمت هذه الأخيرة لنفسها على شكل فقدان المجتمع لفعاليته. ويضرب بن نبي لذلك مثلاً في أول خذلان في التاريخ قام به المسلمون لفكرة القرآن المطبوعة (النموذج المثالي) التي تعبر عنها الآية الكريمة ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، لَا شَرِيكَ لَهُ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٦٢-١٦٣]. والتي كان من الواجب أن يتوافق المسلمون في شخصيتهم وسلوكهم معها وذلك حين فصلوا بين سلوكهم المتعلق بطلب الدنيا وسلوكهم التعبدي فصار بعضهم يقول: "صلاتي وراء علي أصلح لديني وطعامي عند معاوية أقوم لبدني!" ونتج عن هذا ذلك الشرخ المرير في صفين الذي كان بداية المرض الحضاري.

وحين ينفصل السلوك عن الفكرة المطبوعة تنتج عن السلوك المنفصل فكرة جديدة مفارقة للنموذج المثالي تنتقل من جيل إلى آخر كأنها الجرثومة التي تنقل المرض الحضاري.

الأفكار الصادقة والأفكار الفعالة

يرى بن نبي أن الفكرة الصادقة ليست دائماً فعالة والفكرة الفعالة ليست دائماً صادقة!

الفكرة هي صحيحة أو باطلة، ولكن هذه الفكرة رغم صحتها قد تفقد فاعليتها. وقد تظل فترة طويلة كامنة في عالم اللافاعلية رغم وجودها، حتى يأتي زمان تخرج إلى الفاعلية، ويضرب بن نبي لهذا مثلاً بفكرة ابن النفيس عن الدورة الدموية الصغرى، فهي لم تستخدم إلا بعد قرون حين أخذها الأوروبيون (ونسبوها إلى هارفي).

وفي المقابل ما أكثر الأفكار الباطلة بذاتها التي قلبت الأحداث وغيرت التاريخ!

إن العقيدة الدهرية المادية التي تقوم عليها الحضارة المعاصرة هي عقيدة لا نشك في بطلانها، ولكنها عقيدة فاعلة، (وقد أضيف: وليس ذلك فحسب، بل هي تستطيع في بعض الحالات بالقوة أن تطفئ جذوة أفكار صادقة من الحضارات المهزومة وتهيل عليها رماد النسيان!).

والخلط بين الفاعلية والصدق يستخدم لتشكيك المسلمين في إسلامهم، إذ يقال لهم: أتكون صحيحة عقيدة أهلها في أسفل درجات السلم الحضاري، وتكون خاطئة عقيدة تغزو القمر؟

بن نبي يرى أن المسلمين لم يفقدوا فعاليتهم لتمسكهم بالإسلام بل لهجرهم لروحه الحقيقية و "أفكاره المطبوعة".

المجتمع يفقد فعاليته عندما تنبت الصلة بين "أفكاره المطبوعة" و"أفكاره الموضوعة"، وقد نقول بعبارة أخرى: بين معتقداته وسلوكه!

ويقول بن نبي: "كثير من المفكرين المسلمين اليوم يفتنون بالأشياء الحديثة وبذلك يفتنون بمنطق الفعالية من غير تمييز بين حدود توافقها مع المهام التي يريد المجتمع أن ينهض بها دون أن يفقد أصالته، فهؤلاء المفكرون يخلطون بين أمرين: بين "الانفتاح الكامل لكل فكر تأتي به الرياح" وبين تسليم القلعة للمهاجمين -كما يفعل الجيش الخائن-".

ولا ينبغي للمسلمين أن يتعزوا بصدق أفكارهم عن مصيبة انعدام فاعليتهم:

"ينبغي على الفكرة الإسلامية لكي تقاوم الأفكار الفعالة والخاصة بمجتمعات القرن العشرين المتحركة، أن تسترد فعاليتها الخاصة بمعنى أن تأخذ مكانها من بين الأفكار التي تصنع التاريخ" ("مشكلة الأفكار" - ص١٤٤).

الفكرة والوثن

يرى بن نبي أن الجاهلية إنما كانت وثنية لأنها لم تكن علاقاتها المقدسة مع أفكار وإنما مع أوثان!

وإيمان الفرد بالوثن يترافق مع تخليه عن كل مجهود (أو بتعبير بن نبي الأثير تخليه عن القيام "بالواجب" وانتظاره "لحقوقه" بلا أداء لواجبه من طرف خارجي ما).

في عام ١٩٣٦ تحولت النهضة الاجتماعية الشاملة في الجزائر التي تجلت في حركة العلماء وبلغت ذروتها في الدعوة إلى "المؤتمر الإسلامي" ورافقتها نهضة غير فيها الأفراد ما في أنفسهم (أي قاموا

بواجباتهم) تحولاً خاطئاً في اتجاه ذكره بن نبي مراراً بغضب وتقريع لشعبه: بعد أن نبذ الشعب أوثان الصوفية في فترة انحطاطها، وكف عن الذهاب إلى قبور أوليائها لتقديم النذور والتماس الخيرات و البركات منها، وهب لجني الخيرات من عمله وعرقه وقيامه بواجبه (وهو مبدأ عمر رضي الله عنه النهضوي المستند إلى "فكرة الإسلام المطبوعة" عن التوكل الحقيقي: "إن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة!") إذا به ينحرف ليسير وراء زعماء سياسيين تحولوا من هذا المنظور الإسلامي الأصيل إلى منظور انتخابي سقيم يعزف على نغمة طلب الحقوق من الحكومة الاستعمارية.

لقد انتصر الوثن على الفكرة، ورجعت "زردة" الصوفية في مرحلة انحطاطها على شكل زردة انتخابية، ونشأت دروشة جديدة "لا تبيع الحروز والبركة والجنة ونعيمها وإنما تشتري الحقوق السياسية وصفة المواطن و ... القمر بأوراق الانتخابات. ولقد غاب عن الأذهان أن الحق هو صنو الواجب وأن الشعب هو الذي يخلق ميثاقه وقانونه الاجتماعي والسياسي "عندما يغير ما بنفسه" ("مشكلة الأفكار" -ص ١٣٠-١٣١).

وبدلاً من أن تصبح البلاد ورشة للعمل تحولت إلى سرادق انتخابي، وانقلب العمل الاجتماعي المنتج الفعال إلى خطابة. لقد استبدل بالفكرة الأشخاص- الأوثان، وبدلاً من العمل بهدي الفكرة صار العمل مشخصاً.

وقد ذكر بن نبي أمثلة من بلاد أخرى على انتقال الولاء من الفكرة إلى الشخص، منها صياح المتظاهرين في شوارع القاهرة في العشرينات "الحماية بيد زغلول ولا الاستقلال بيد عدلي". والاستعمار يشجع هذه النزعة للتشخيص والتوثين لسبب واضح وهو أن الاستعمار يحب أن ينام الشعب ويتوقف عن أداء دوره تاركاً مصيره بيد شخص وهذا الشخص يمكن إفساده، وحتى لو لم يفسد فهو يمكن قتله أو انتظار موته أو إفساد الحاشية التي هي حوله بحيث تشل فاعليته ويفقد الاتصال مع مجتمعه.

ومن الأمثلة التي يذكرها بن نبي على هذا الوضع نيكروما وسوكارنو، وأعتقد أنه كان يعني عبد الناصر أيضاً وإن كانت علاقاته الطيبة مع مصر الناصرية منعته من التصريح بهذا الاسم مكتفياً بعد ذكر سوكارنو ونيكروما بقوله "وهما حالتان من بين حالات كثيرة " ("مشكلة الأفكار" -ص ١٦٧).

اختلال التوازن بين الأشياء والأشخاص والأفكار

صحيح أن بن نبي يضع الأفكار في موقع متميز بين المكونات الثلاثة، ولكنه مع ذلك يرى أن العلاقة بين هذه المكونات علاقة جدلية يجب أن تخضع للتوافق، إلا أنه في أوقات معينة يختل التوازن بين هذه العناصر ويزيد فيها ثقل واحد منها على غيره بحيث تدور حركة المجتمع في فلك الأشياء أو الأشخاص أو الأفكار.

وهو يسمي هذه الحالة "بالطغيان"

- طغيان الأشياء

وفي هذه الحالة تحتل الأشياء قمة سلم القيم وتتحول الأحكام النوعية خلسة إلى أحكام كمية فتظهر النزعة إلى مراكمة الأشياء، ويصبح عدد هذه الأشياء هو المعيار للنجاح وليس استخدامها الفعلي (بن نبي لم يضرب المثال التالي ولكنه خطر على بالي: أليس خير مثال على ذلك مراكمة الجيوش العربية للأسلحة دون أن يخطر على بال القادة ولو لمرة واحدة أن هذه الأسلحة التي بذلت فيها المليارات أثبتت التجارب أنها لم تقم بأي دور إيجابي حتى ولو كان على مستوى المصلحة القطرية أو مستوى مصلحة الحاكم!).

وملاحظة بن نبي الوجيهة عن الانزلاق من الأحكام النوعية إلى الأحكام الكمية نجدها بالفعل في بعض البلاد التي قادها شعورها بالعجز

الفكري، وعدم قدرتها على الخوض في غمار المعالجة الناجحة للفكر المعاصر وفصل حبه عن زيوانه، إلى التوقف عن القدرة على اكتشاف قيمة أصحاب الأفكار المبدعة والقيمة انطلاقاً من نتاجاتهم، والانتقال إلى العبادة الخرافية للمعايير الكمية الخارجية التي انطلاقاً منها تحدد قيمة الشخص ويوضع في المواضع التي يجب أن يوضع فيها أصحاب الأفكار، ومما يلاحظ أنه كلما زادت عقدة النقص في بلد من بلادنا تجاه الفكر المعاصر زاد احتفاله بالألقاب العلمية الجامعية، وقلت قدرته على اكتشاف المبدعين الأصلاء، فالمفكر ليس بمفكر ما لم يسبق اسمه بلقب ما، والأديب لا يكون مبدعاً حتى ينال جائزة عالمية (كما حصل مع نجيب محفوظ الذي ظلت مكانته بين أخذ ورد حتى نال جائزة نوبل "فاطمأنت" الأوساط الإعلامية المتنفذة في مصر وغيرها إلى هذه المكانة).

- طغيان الأشخاص

يضع بن نبي يده هنا على مشكلة كبرى فادحة تواجهنا حقيقةً ألا وهي أننا غير قادرين على الفصل بين المبادئ والأشخاص الذين يمثلونها ويجسدونها. أو بمصطلحات بن نبي عدم القدرة على الفصل بين "الفكرة المجردة" و "الفكرة المجسدة".

يقول بن نبي: "عندما يتجسد المثل الأعلى في شخص يظهر خطران أولهما أن جميع أخطاء هذا الشخص تحسب على عاتق المجتمع الذي جسم فيه مثله الأعلى وثانيهما أن جميع انحرافاته يقع وزرها أيضاً على المجتمع، وتظهر إما في صورة تنحية للمثل الأعلى الذي هوى، وإما بالارتداد عندما يعتقد أن تعويض الحرمان يكون باعتناق مثل أعلى جديد دون أن يفطن أحد في كل هذه الحالات إلى أنه حدث استبدال خفي لمشكلة الأفكار بمشكلة الأشخاص.

ولقد أدى هذا الاستبدال إلى إلحاق أضرار كبيرة بالفكرة الإسلامية عندما تجسمت في أشخاص لم يكونوا أهلاً لحملها. فمن ذا الذي يستطيع أن يجسد أفكاراً لمجتمع ما بدون أخطاء؟

وهل تترك الفكرة تموت مع موت الشخص الذي يجسدها؟

لقد حذر القرآن الكريم جماعة المسلمين من هذا الموقف الخاطئ صراحة عندما قال: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٤٤] ("مشكلة الأفكار"- ص١٠٣).

وقد تلقى المسؤولية على شخص عند إخفاق مشروع فيعفى بهذا المجتمع من المسؤولية؛ كما ألقت إذاعة القاهرة كل مسؤولية انفصال سورية عن مصر على عاتق ضابط سوري محدد هو الكزبري .

يصف بن نبي بهذه المناسبة المثقف المسلم بعبارة لاذعة: "أقل الناس اقتناعاً بالقيمة الاجتماعية للأفكار هو في الغالب المثقف المسلم، وهذا يوضح لنا السبب في أن أعداداً من المثقفين في الجزائر فضلوا أن يدوروا في فلك بعض الأوثان منذ نحو ثلاثين عاماً بدلاً من أن يكرسوا جهودهم لخدمة بعض الأفكار" ("مشكلة الأفكار" -ص١٠٥).

- طغيان الأفكار

قد يصل الأمر ببعض المثقفين إلى الابتعاد عن المجتمع وانقطاع علاقة أفكاره بهذا المجتمع كما في حالة بعض المثقفين الأوروبيين الذين ساروا في ركاب الفلسفة الوجودية، وقد نجد حالات في بلدان العالم النامي يلغي فيها المثقف الواقع ويضع الكتب مكانه.

في اعتقادي أن بإمكاننا أن نعمم ملاحظات بن نبي هذه على حالات

أخرى ووقائع مستجدة في زماننا هذا الذي لم يدركه مالك رحمه الله، وسأذكر حالتين معاصرتين خطيرتين أراهما في غاية الأهمية

أولاً- الطغيان المطلق للأفكار الأيديولوجية ورفض الواقع رفضاً مطلقاً

ونجد هذه الحالة عند الحركات السياسية التي عادت المجتمع عداء تاماً واعتقدت أن لديها الحقيقة المطلقة التي تعطيها الحق في تفكيك المجتمع ولو بالعنف وإعادة بنائه ولو بالعنف أيضاً.

وخلافاً للشائع في وسائط الإعلام لم يبدأ هذا المرض عند الحركات المتدينة بل بدأ عند الحركات العلمانية كما رأينا في أمثلة عربية كثيرة وفي أمثلة من العالم كنظام بول بوت في كمبوديا ونظام ستالين في روسيا وغيرهما.

ولكن بعض الحركات الصغيرة المحسوبة على الإسلام وقعت في هذا المطب أيضاً حين اتبعت نهجاً يكفر المجتمع بأسره وعدت نفسها "جماعةَ المسلمين" وليس "جماعةً من المسلمين".

ثانياً- حالة خاصة من طغيان الأشياء: وثنية البندقية

بعد الإذلال العظيم الذي حاق بالمسلمين والعرب في السنوات الأخيرة تزايد النزوع إلى حصر حل المأزق الحضاري الإسلامي ببعد وحيد هو العنف والبندقية. وفي اعتقادي أن القوى الظالمة لا مانع عندها في هذا الانحراف، إذ إن المسلمين إن اختاروا خيار البندقية وحدها وأهملوا خيار النهضة الحضارية الشاملة، بما تتضمنه من إصلاح سياسي واجتماعي ينهض بالمجتمع والسياسة فيحول المجتمع إلى بنيان مرصوص فاعل مليء بالحركة والنشاط والعمل الجاد، أي يحوله إلى خلية نحل فيها جدية النحل وتقسيمه للعمل ونشاطه وعدم كسله، ويحول البنيان السياسي

إلى بنيان وحدوي كبير متماسك، يلغي التجزئة ويزيل عوامل الفرقة الداخلية، "ويغير ما بالنفوس" من أنانية مزمنة، ونزعة للشرذمة والصراع الداخلي أهلكت أمتنا وجعلتها أسفل سافلين، فإنهم بهذا الاختيار قد وضعوا أنفسهم في موضع يهزمون فيه بسهولة، إذ إنهم اختاروا الساحة التي هم فيها أضعف. والعنفُ في العلاقات بين الدول والمجتمعات لا شك أن له دوراً لا يمكن للمؤرخ أو عالم الاجتماع أن ينكره. ولكنه ليس العامل الوحيد بل قد لا يكون العامل الحاسم، وحتى النصر في منازلة عسكرية معينة لا يكفل للمجتمع على المدى الطويل أنه سيبقى في منأى عن خطر الهيمنة الخارجية، ولعلنا لا نجد مثالاً أعظم مأساوية من مثال البلد البطل: بلد مالك بن نبي الجزائر، فبعد مليوني شهيد ظلت الجزائر وإن استقلت تتخبط في مشاكلها الداخلية وتبعيتها الاقتصادية، بل تبعيتها الثقافية في جانب من سكانها أيضاً للخارج، وإذا كانت فقدت مئات الألوف في الحروب مع المستعمر فهاهي ذي تفقد عشرات الألوف من الضحايا البريئة في عنف داخلي لا يفيدنا أن نستبعد مسؤولية المجتمع عنه بوضعه على عاتق فئة معينة في الداخل، أو طرف معين في الخارج، إذ إن المجتمع السليم حقاً، المسيطر على حركته، والقادر على تنظيم نفسه ووضع جهاز الحكم تحت رقابته، ما كان ليسمح بهذا، ويبدو لي أن عبقرية مالك بن نبي الكبرى وحدسه النفاذ كان يكمن في هذه النقطة بالذات، وهو الحدس الذي يميزه عن رجال عصره من مفكرين وسياسيين كافة، فقد كان دوماً يذكّر بما نسيه هؤلاء: إن الاستعمار ليس موجوداً عرضاً، بل هو موجود لأن المجتمع غير قادر على مقاومته.

ومن الطريف أن نرى هنا سخرية مالك بن نبي من تنظيرات أحد المؤيدين المخلصين للثورة الجزائرية، وهو الثائر الشهير فرانتز فانون، الذي نظّر في كتابه الأشهر "المعذبون في الأرض" للثورة الجزائرية

مستخلصاً من تجربتها نتيجة تمجد العنف على أنه هو الذي يعيد للإنسان المستعمر (بفتح الميم) ثقته بنفسه. يقول مالك بن نبي عن كتاب فانون: "يحصر معنى الثورة في مجرد عمل من أعمال العنف، ولعل المؤلف بدون أن يدري قد خلص الزعماء وصغار الزعماء من همّ التفكير، وخصوصاً من عقدة الذنب تجاه الأفكار المخدوعة، ولكن الأفكار المخذولة تنتقم وانتقامها ظاهر للعيان في العالم الإسلامي" ("مشكلة الأفكار" -ص١٧١).

ياسين الحافظ ومالك بن نبي

في المسعى الذي أقوم به منذ سنين عديدة لكتابة خطاطة أولية لتاريخ نقدي للثقافة العربية المعاصرة، أي ثقافة ما بعد الغزو الكولونيالي، كان لا بد من المرور بمفكرَيْن يبدوان للناظر المتعجل في موقعَيْن متناقضَيْن، خصوصاً وهذا الناظر المتعجل محكوم بالوضع الحالي للثقافة العربية حيث يتواجه التيار اليساري والليبرالي والعلماني من جهة مع التيار الذي يسمي نفسه ويسميه الاصطلاح الشائع "التيار الإسلامي" من جهة أخرى مواجهة عدائية في كثير من الحالات. لهذا قد يبدو لهذا الناظر المتعجل غريباً أن أضع ياسين الحافظ ومالك بن نبي في مقال واحد.

مقالي هذا يهدف إلى تقديم نقاط علام أساسية في دراسة مقارنة للمفكرَيْن اللذين يمكن توصيف اتجاههما المشترك بأنه اتجاه الانعطاف إلى تغيير الذات، في مواجهة الاتجاه الآخر الأكثر تأثيراً بكثير الذي يمكن توصيفه بأنه اتجاه التركيز على الصراع مع الخارج وعد الخارج المسؤول الأول (وأحياناً يعدُّ المسؤول الأول والأخير!) عن المشاكل التي يعاني منها المجتمع العربي - الإسلامي (وهذا الخارج هو الاستعمار والأنظمة التابعة له).

ما يضع ياسين الحافظ ومالك بن نبي في طرف واحد في الفكر السياسي الحضاري العربي المعاصر هو أنهما خلافاً لبقية المفكرين تبنوا

توجيهاً وحيداً لمواطنيهما يمكن له أن يخرجهم من حالة الأفول الحضاري التي يعيشونها، ألا وهو التركيز على التغيير الداخلي، وعدم الاكتفاء بإلقاء اللوم على الطرف الخارجي وجعل المعركة معه هي وحدها الكفيلة بحل أزمة الوضع الدوني لمجتمعنا في العالم.

وفي أيامنا هذه يستعمل مفهوم "القابلية للاستعمار" في أحيان كثيرة سلاحاً ضد كل من يركز على دور الاستعمار القديم والحديث في مشاكلنا، ولا شك أن كلاً من ياسين الحافظ ومالك بن نبي لم يقصدا حين حثا مجتمعهما على التركيز على عيوبه الذاتية أن يبرئا الاستعمار من مسؤوليته أو يهونا من خطورته.

و الحال أن مقارنة الفكرين ودراسة التقاطعات بينهما قمينة أن تعلمنا أشياء كثيرة عن السمات المميزة للفكر العربي المعاصر التي تتجاوز الانقسامات الظاهرية بين يمين ويسار وتدين وعلمانية إلخ.. والسمات المشتركة للاتجاهات الفكرية العربية ناتجة من سبب موضوعي هو أنها تتعامل مع مشاكل واحدة، وسبب ذاتي هو أن أصحاب هذه الاتجاهات هم في النهاية رغم تناقضاتهم الظاهرية أبناء ثقافة واحدة تمارس تأثيرها عليهم وعلى أنماط تفكيرهم بطرق شعورية ولا شعورية.

وآمل أنني بهذا المقال أكون قد أسهمت ولو مساهمة بسيطة في مشروع إيجاد حالة حوار في الثقافة العربية المعاصرة بين تيارات فكرية تظن نفسها متباعدة على حين أنها لو حاورت بعضها لاكتشفت كثيراً من المشتركات فيما بينها، ولرأت أن أرضية الحوار لتعميق الاستفادة المتبادلة من التجارب متوفرة، وهو حوار تفيد منه الأطراف ويفيد منه، وهو الأهم، المجتمع الذي مازال يشكو إلى الآن من الارتجال الذي تتخبط به النخب الفكرية والسياسية وانعدام استفادة هذه النخب من تجارب بعضها. وفي اعتقادي أن بين هذه التيارات لا يوجد جدار الصين وإن ظن المتعصبون في كل تيار ذلك!

وكنت قديماً قد قرأت ياسين الحافظ ثم قرأت حديثاً مالك بن نبي فتبدى لي بوضوح أن هناك شيئاً عميقاً يصل بين تفكير الرجلين، وحين عدت حديثاً جداً إلى كتابات ياسين الحافظ وجدت أنه لم يشر على ما يبدو إلى مالك بن نبي قط، ولعله لم يقرأه بتاتاً أو قرأ قليلاً منه دون اهتمام (علماً أن الرجلين عاشا في فترة واحدة. توفي مالك عام ١٩٧٣ وتوفي ياسين عام ١٩٧٩م)، ولكنه مع ذلك استشهد بمصطلح "القابلية للاستعمار" الذي ابتكره مالك بن نبي بدون الإشارة إلى صاحبه، وذلك في كتاب مهم له يبسط فيه وجهة نظره في المأزق الحضاري والسياسي للمجتمع العربي وطرق الخروج منه مستعيناً بالمقارنة مع النموذج الفيتنامي، وهو كتاب "التجربة التاريخية الفيتنامية- تقييم نقدي مقارن مع التجربة العربية". يقول الحافظ: "لا شك أن التركة الكولونيالية التي ورثناها ثقيلة: بعض أشكال التجزئة السياسية، اقتصاد مندلق على الخارج، ثقافات "كولونيالية غربية" خالصة، وجود مستويات مختلفة ومتناقضة من قوى الإنتاج، إلخ. لكن ما أبعد هذا عن اعتبار فترة ما قبل الكولونيالية بمثابة "عصر ذهبي"، أو اعتبار الفترة الكولونيالية انحطاطاً قياساً بالمرحلة التي قبلها. لأن الفترة الكولونيالية كانت فترة اغتصاب، ولأن التحديث قد تم بدلالة مصالح المتروبول، جرى تدمير الاقتصاد الطبيعي وأقيمت مكانه أنماط إنتاج أعلى من تلك التي كانت قائمة قبل الفترة الكولونيالية ولا شك، ولكن بقيت في حدود تحديث كولونيالي، أي تحديث طرفي، لا يملك دينامية ذاتية تكفل له انتقالاً عضوياً إلى اقتصاد حديث ومجتمع حديث حقاً.

هذه الحقيقة تبين أن التركة الكولونيالية أقل عمقاً وأقل اتساعاً وأقل تأثيراً بكثير من التركة ما قبل الكولونيالية المرتكزة على وسائل إنتاج بدائية، وبالتالي فإن التجربة الكولونيالية لم تستطع أن تمحو وتصفي التركة ما قبل الكولونيالية. هذا يعني أن ما نشكو منه من قصور وتناثر في بنائنا

القومي وتأخر في تطورنا الثقافي والاجتماعي والاقتصادي يمد جذوراً له تصل إلى ما قبل المرحلة الكولونيالية، إلى الركود الشرقي الطويل، الذي تخشبت خلاله البنى العربية فأصبحت قابلة للاستعمارColonisable وغير قادرة على درء الاستعمار. نعم، إن الاستعمار يكلب على جوانب ضعف وقصور معينة ليبلورها وينميها ويستخدمها لصالح تدعيم نفوذه (مثلاً، في بعض البلدان العربية، حول الاستعمار الوضع الطائفي إلى مشكلة طائفية تارة وأزمة طائفية تارة أخرى)، غير أنه لا يستطيع أن يصطنع مشكلة من فراغ لا أساس موضوعياً لها في الواقع العياني". (التشديد في الأصل)[١]

أما مالك بن نبي فينطلق من تحديده لمشكلة الحضارة الإسلامية من نظرية تقول بدورة حضارية تنقدح فيها شعلة الحضارة أولاً من عامل عقدي (ديني) هو الشرارة التي تتولى تركيب عناصر الحضارة الثلاثة

---

(١) ياسين الحافظ- "التجربة التاريخية الفيتنامية تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية"- الأعمال الكاملة ٣- دار الحصاد للنشر والتوزيع- الطبعة الثالثة ١٩٩٧- ص١٥٥-١٥٦. وللباحث المدقق في اعتقادي أن يتساءل إذا ما كان الحافظ دقيقاً في تقديمه للتجربة الفيتنامية، وأنا شخصياً أشك في ذلك وأعيد القارئ آذا شاء مثلاً لتأويله المتعسف لأحد أقوال هوشي منه: "لقد كافحنا وضحينا بأنفسنا في سبيل الاستقلال والحرية، بلا توقف، منذ ما يقارب الثمانين عاماً، ونحن تحت أقدام الغزاة الفرنسيين الحديدية... وإذا كنا قد فشلنا، فليس مرجع ذلك إلى قوتهم، وإنما، فقط، لأن الظروف لم تكن ناضجة بعد، ولأن مواطنينا لم يعملوا، في البلاد بأسرها، بقلب واحد وعقل واحد". هذا القول يؤوله الحافظ على الشكل التالي: "العامل الرئيسي الثاني الذي أضعف قدرة الحركة القومية الفيتنامية التقليدية على الاستمرار يتمثل في افتقارها إلى أيديولوجيا عقلانية حديثة..فالأيديولوجيا الكونفوشيوسية، بما هي أيديولوجيا فلاحية، نصوصية، تحتقر العمل الإنساني وتزورُّ عن الإنتاج، كانت دون العقلانية الحديثة بعيدةً عنها. إنها أيديولوجيا تتجه بالأحرى إلى ترسيخ قيم أخلاقية وليس اكتساب معارف علمية. عقل المشايخ الكونفوشيوسيين، حيث كان العلم يختلط بالسحر وعلم الفلك بضرب الرمل والطب بالشعوذة، كان عاجزاً عن حل التناقضات الداخلية والضعف الداخلي لحركة المقاومة، تناقضات وضعف رزحت تحت ثقلها إلى أن أنهتها في خاتمة المطاف. والأرجح أن هوشي منه كان يشير إلى هذا الواقع عندما قال بطريقته البسيطة والنفاذة في آن: إن فشل المقاومة ناجم عن أن "مواطنينا لم يعملوا في البلاد بأسرها بقلب واحد وعقل واحد" "١- ص٦٠.

(التراب والوقت والإنسان)، ولكن هذه الحضارة تفقد شعلتها الروحية بالتدريج لتصل إلى نهايتها، وعندها يسمى الإنسان "إنسان ما بعد الحضارة"، وهو لا يستطيع أن يبني الحضارة قبل أن تتفكك مكوناته المستنفدة ويبدأ دورة جديدة عبر شرارة جديدة، ووضع "إنسان ما بعد الحضارة" ويسميه أحياناً "إنسان ما بعد الموحدين" -نسبة لدولة الموحدين في المغرب- هو وضع "القابلية للاستعمار".

وفي كتابه الأساسي الذي يحتوي القاعدة النظرية التي ينطلق منها "شروط النهضة" يتحدث عن معاملين Coefficients يؤثران في الإنسان المستعمَر-بفتح الميم الثانية-، يتولى الأول وهو "المعامل الاستعماري" تنقيص قيمته الطبيعية، ويتولى الثاني وهو معامل "القابلية للاستعمار" تثبيط مساعيه للخروج مما هو فيه تثبيطاً داخلياً لا شأن للاستعمار به:

"للفرد بصفته عاملاً أولياً للحضارة قيمتان: الأولى منهما خام، والأخرى صناعية، أو الأولى منهما طبيعية، والأخرى: اجتماعية أما القيمة الأولى فهي موجودة في كل فرد من الأفراد، في تكوينه البيولوجي، وتتمثل في استعداده الفطري لاستعمال عبقريته وترابه ووقته (...) وأما القيمة الثانية وهي القيمة الصناعية فإنه يكتسبها من وسطه الاجتماعي، وهي تتمثل في الوسائل والمسيرات التي يجدها الفرد في إطاره الاجتماعي لترقية شخصيته وتنمية مواهبه وتهذيبها (...) ومن هنا تبدأ قضية الاستعمار تهمنا، حيث إنه يفرض على حياة الفرد عاملاً سلبياً نسميه بالمصطلح الرياضي المعامل الاستعماري"[1].

(١) الفقرات الموجودة في هذا الموضع مأخوذة من كتاب مالك بن نبي - "شروط النهضة"- سلسلة مشكلات الحضارة إصدار ندوة مالك بن نبي- ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين -دار الفكر- دمشق- ١٩٧٩- فصلي "المعامل الاستعماري" و"معامل القابلية للاستعمار".

يتكلم مالك بن نبي من وحي تجربته الشخصية (والتي لا تختلف عن تجربة قومه عموماً) مع الاستعمار التي وصف جزءاً منها في كتابه "مذكرات شاهد القرن" عن كيفية عمل "المعامل الاستعماري"، فالفرد من شعوب المستعمرات منذ هو طفل تمنعه السلطة الاستعمارية من تطوير إمكانياته فتحرمه من التعليم، فإن دخل مدرسة مع هذا عومل بتمييز وعدم إنصاف، ثم بعد ذلك يحظر عليه راشداً أن يقوم بأعمال مهمة وتفرض عليه الوظائف الدونية "فهو يعيش كأن يداً خفية، وتارة مرئية، تشتت معالم طريقه، وتقصي باستمرار أمامه العلامة التي تحدد هدفه فلا يدركه أبداً".

ويقول مالك بن نبي بعد أن يعرض لدور المعامل الاستعماري في فقرة حاسمة تلخص جوهر تعاليمه العملية التي يتمنى لأبناء وطنه أن يسيروا عليها "لقد تكلم البعض في شأن هذا المعامل بلسان السياسة، فطالبوا بالحقوق التي هضمها الاستعمار، وأغفلوا الواجبات، وأصبح هذا الكلام من أروع مظاهر المأساة التي يعانيها الجنس البشري في عصرنا.وتكلم عنه آخرون بلسان الواجبات كغاندي ففاز بحقوقه كاملة، وكأنها نظرة قرآنية غير منتظرة عند ذلك المصلح البرهمي".

عنى بن نبي فيما أظن بتعبير "النظرة القرآنية غير المنتظرة" الآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ [الرعد: ١٣/١١]، وهو يستشهد بهذه الآية في مؤلفاته مراراً.

الكلام بلسان الواجبات لا بلسان الحقوق يعني التخلص من أثر معامل "القابلية للاستعمار"، هذا المعامل الذي "ينبعث من باطن الفرد الذي يقبل على نفسه تلك الصبغة والسير في تلك الحدود الضيقة التي رسمها الاستعمار، وحدد له فيها حركاته وأفكاره وحياته":

يضرب مالك بن نبي أمثلة على هذا المعامل من وضع الجزائر وقت تأليف الكتاب (منتصف الأربعينات من القرن العشرين)، وضع المثقف الذي يصف نفسه "بالإنديجين" (الأهلي- تسمية فرنسة للسكان الأصليين) ووضع الكسولين الذين يحققون ما يريده الاستعمار للشعب المحكوم من بطالة، ووضع يريد الاستعمار فيه انحطاطاً في الأخلاق فيجد مسارعين لمكافحة دعوة علماء الجزائر للفضيلة، ويريد وسخين بلا ذوق جمالي لكي يظل الشعب قطيعاً محتقراً فيجد من يسارعون لتحقيق هذه الإرادة، ويريد تفريق المجتمع إلى شيع وأحزاب فيجد من يساهم في ذلك عبر المناحرات السياسية.

ويلخص كل المسألة كما يراها في عبارة جامعة: "إن القضية عندنا منوطة أولاً بتخلصنا مما يستغله الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته، من حيث نشعر أو لا نشعر، وما دام له سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا، وتبديدها وتشتيتها على أيدينا، فلا رجاء في استقلال، ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية".

لعل في الفقرة التي اقتبستها من واحد من آخر كتب ياسين الحافظ وفي فقرات مالك بن نبي بعدها ما يظهر بجلاء كاف تماماً الفكرة التي انبنى عليها مقالي هذا، إذ خلف الاختلاف الكبير في اللغة والخيارات الفكرية والعقدية التقى ياسين الحافظ المشرقي، القومي الماركسي التحديثي المتعصب للحداثة (سأحاول أن أوضح لاحقاً معنى وصفي له بالتعصب للحداثة) مع مالك بن نبي المغربي، المسلم المقتنع بالإسلام (دون أن يكون "إسلامياً" بمعنى المصطلح الشائع في الصحافة الآن والذي يعني الانطلاق من الأيديولوجية الإخوانية المتأخرة التي أرخت ولادتها في مقال سابق بالمؤتمر الخامس للإخوان عام ١٩٣٥) في نقطة جوهرية هي القول إن الاستعمار مهما كانت خطاياه كبيرة فليس هو مصدرَ الانحطاط

الحضاري بل كان نتيجة له، وإن التخلص من الاستعمار يتطلب من ثمَّ أشياء أكثر من مجرد طرد جيوشه من أقطارنا، ورفع العلم الوطني على مؤسساتنا الرسمية، وشغل مقعد دولة مستقلة في الأمم المتحدة!.

بل كلا المفكرين تكلم بمعنى معين عن دور إيجابي للاستعمار ولو عن غير قصد منه. يقول ياسين الحافظ في فقرة سبق الاستشهاد بها "إن الفترة الكولونيالية لم تكن انحطاطاً قياساً بالفترة التي سبقتها، وإن أنماط الإنتاج الكولونيالية كانت "أعلى"، وأما مالك بن نبي فيقول "ومع ذلك فقد يكون الاستعمار أثراً سعيداً من آثار تلك القابلية (للاستعمار. م)، لأنه يقلب حينئذ التطور الاجتماعي الذي أوجد المخلوق القابل، فهذا المخلوق لا يدرك قابليته للاستعمار إلا إذا استعمر، وعندئذ يجد نفسه مضطراً أن يتحرر من صفات أبناء المستعمرات، بأن يصبح غير قابل للاستعمار"[١]

على أن كلا المفكرين مهتم بإقناع مواطنيه بتغيير بنيتهم الاجتماعية ليستطيعوا الخلاص من الاستعمار، وعدم الاكتفاء بالتركيز على السيطرة الاستعمارية وكأنها هي السبب الوحيد في وضعهم المزري، مما يجعلهم لا يرون أن هذه السيطرة تكاد تكون إلى حد بعيد نتيجة لثغرات في بنائهم الاجتماعي والفكري لا سبباً، وسد هذه الثغرات هو وحده الذي يجعل خروجهم ممكناً من وضعهم الدوني في التغالب العالمي.

كلا الرجلين كان هامشياً في الحركة السياسية العربية المعاصرة، فياسين الحافظ رغم لعبه دوراً مميزاً في حزب البعث، ومشاركته الجوهرية في صياغة ما عرف "بالمنطلقات النظرية للحزب"، فقد انفصل عن مركز القرار في الحزب، ثم حين أصبح ماركسياً وأسس "حزب

(١) مالك بن نبي- مشكلات الحضارة- "وجهة العالم الإسلامي"- إصدار ندوة مالك بن نبي- ترجمة عبد الصبور شاهين - دار الفكر- دمشق-١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م - ص٨٤.

العمال الثوري العربي" ظل هو وحزبه بعيدين عن أي تأثير يقارن مثلاً بتأثير اليسار الذي كونته حركة القوميين العرب بعد تمركسها، وظل صوتاً نظرياً قد يقرأ له بعض مثقفي اليسار بسرور وتعاطف لكن دون أي تطبيق لأفكاره أو تصور لمشروع لتطبيقها (بالمناسبة: هل تطبيق هذه الأفكار ممكن؟ لعلنا نعود لاحقاً لهذا الموضوع).

مالك بن نبي أيضاً وإن عد في الوسط الثقافي العربي "مفكراً إسلامياً" إلا أنه ظل بلا أي تأثير في "الإسلاميين"، وإذا كان ياسين الحافظ قد استعاد اعتباره في السنوات القليلة الماضية في أوساط اليسار السوري تحديداً بعد أن عاد هذا اليسار إلى اكتشاف مقولات تتقاطع مع أطروحات الحافظ، من نوع التركيز على دور التنوير في نشوء المجتمع الغربي الحديث، والتركيز على الديمقراطية اللبرالية كقاعدة أساسية لا يمكن القفز عنها وينبني عليها أي مشروع لنقد الرأسمالية، فإن مالك بن نبي بالمقابل لم يعد اعتباره بعد عند "الإسلاميين"، وذلك لأسباب تستحق البحث على حدة.

ولعل بن نبي ما كان يعنيه أن يؤثر في "الإسلاميين" حصراً، فقد كان يتوجه بخطابه إلى الإنسان في "محور طنجة جاكرتا" على حد تعبيره، ثم اهتم بالحركة الأفروآسيوية وما أثاره مؤتمر باندونغ من آمال، على أنه ظل معنياً بحالة المسلمين على وجه الخصوص في هذا الوضع العالمي دون أن ينغلق على المجتمعات الأخرى، ودون أن يخطر بباله التنظير للمفهوم الجديد "صراع الحضارات" الذي يروج الآن (وعلينا أن لا ننسى أن "الإسلاميين" في عصره كانوا منحصرين في حركة الإخوان المسلمين التي حيّى بداياتها ثم كف عن ذكرها فيما بعد، وكانت على كل حال قد انحسر تأثيرها بصورة كبيرة في الجزء الأكبر من حياة بن نبي كما هو معلوم بعد الصدام مع عبد الناصر، وكنت في دراسة سابقة أعربت عن

رأيي أن بن نبي ما كان ليرضيه تحول هذه الحركة اللاحق من حركة نهضوية اجتماعية إلى حزب سياسي تآمري[١]».

يقول ياسين الحافظ متكلماً عن تأثير تجربته في الغرب واستنتاجه الحاسم للعلاقة بين التحديث والتخلص من الاستعمار: "شيئاً فشيئاً، من خلال ملاحظة التصرفات، المترافقة بالتأمل والتعلم، أخذت أتلمس وأكتشف القيم والمناهج التي توجه وتنظم حياة هذا الشعب الحديث: القومية، المواطنية، سيادة الشعب أو الديمقراطية، الإنسانوية، الفردوية، قيم الشغل، سيادة القانون، السيطرة على الوقت، ربط الكلمة بالشيء أو الفكر بالواقع، الفكر العقلاني التحليلي-التركيبي، إلخ. كنت أشعر أن هذه القيم والمناهج غريبة عن مجتمعنا، وأتساءل هل يمكن لمجتمع، كالمجتمع العربي، يطمح إلى تحديث نفسه، ألا يعتمدها ويتبناها؟! وبكلمة، كنت أتساءل: هل يمكن أن نتقدم دون أن نتعلم من هؤلاء الذين أنضجوا وصاغوا هذه القيم والمناهج؟! لم يكن يؤرقني خوف، كالقوماويين، على الهوية القومية، ليس فقط لأن الغرب يفرض سلطانه السياسي والأيديولوجي والتقني علينا منذ قرنين على الأقل، بل أيضاً لأنني اقتنعت أن تمثل مناهج وقيم المجتمعات العصرية هو السبيل إلى الملاحظة على وجودنا القومي، تمثل يتطلب ولا شك تغيير الإهاب القومي، الذي لا يتعادل والوجود القومي أو الهوية القومية"[٢]

أعتقد أن هذه الملاحظات نفسها لاحظها مالك بن نبي في المجتمع الفرنسي الذي كان هو بلا شك أعمق تجربة فيه من ياسين الحافظ، إذ كانت الفرنسية عملياً هي لغته التي يكتب بها لا العربية، وعاشر الفرنسيين

(١) انظر دراسة لكاتب هذه السطور في مجلة "التبيين" الجزائرية- "مالك بن نبي وشروط النهضة" العدد ١٩.

(٢) ياسين الحافظ -"الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة"-الأعمال الكاملة ٤ -دار الحصاد- دمشق- ص٣٦-٣٧.

طويلاً في الجزائر وقضى سنوات طويلة في فرنسة، ولكن بن نبي لم يعتقد أن أساس هذه الصفات السلوكية للإنسان الغربي، وأساس الأفكار التي تنظم المجتمع الغربي تكمن في الأيديولوجية الليبرالية وفلسفة عصر الأنوار، ولم يكن بن نبي يتبنى شكلاً واحداً من أشكال الحكم (كما تبنى ياسين الحافظ الشكل الديمقراطي العلماني الذي أقرب ما يكون إليه الشكل الفرنسي) فهو يقول: إن النهضة قد تتم في ظل أشكال سياسية مختلفة "المهم هو المضمون، أما الشكل فليأخذ أي طابع من طوابع النظم على اختلافها: جمهورياً وملكياً أو استبدادياً مطلقاً".

لعل مالك بن نبي ما كان ليتساهل كل هذا التساهل مع الاستبداد المطلق لو كان قد رأى الوضع الكارثي للاستبداد الذي انتهت إليه الأنظمة العربية في ربع القرن الذي تلا وفاته، أي ما بعد النصف الثاني من السبعينات! وهو الاستبداد الذي يجعل المفكر يعد للمائة أو الألف قبل أن يصادق على وجود احتمال نظري لدور نهضوي للاستبداد المطلق إن كانت سياسته "علم اجتماع مطبقاً"!

المهم في السياسة عند بن نبي أن تكون "علم اجتماع مطبقاً"، وحين لا تعتمد السياسة إلا على الفوضى والارتجال والعواطف فإن بن نبي يسميها اسماً احتقارياً "بوليتيكا" تحتوي على ذهانات متناقضة منها فرط الاستسهال، ولكن منها الشعور باليأس واستحالة كل تغيير: "هذه السياسة الخرقاء ما زالت تخفي العناصر الحقيقية للمشكلة عن ضمير المسلم: فهو يتكلم حيث يلزمه أن يعمل، وهو يلعن الاستعمار حيث يجب عليه أن يلعن القابلية للاستعمار، وهو مع هذا لا يبذل أقل الجهد في سبيل تغيير وضعه تغييراً عملياً. أما أكثر القادة جداً فهم في انتظار الملابسات أعني: يتوقعون سنوح فرصة، فإذا بك تراهم من حين لآخر

يرفعون عقائرهم بالاحتجاج معلقين أملهم على بعض الأساطير المسماة بالأمم المتحدة أو بالضمير العالمي»[١].

إن مالك بن نبي اعتقد مثله مثل ياسين الحافظ أن الشعارات والعواطف وحدها غير كافية لتحقيق الانقلاب الحضاري المطلوب، وكلاهما جرب أن يدرس عياناً سلوك المجتمع الغربي الذي قاده إلى تلك الفاعلية المادية الهائلة التي جعلته مسيطراً على العالم بأسره، ولكن مالك بن نبي كان قليل الاهتمام بتبني النموذج الليبرالي العلماني الجذري كما تجلى في التجربة الفرنسية، إذ كان يرى أمثلة أخرى على فعالية هائلة لمجتمعات لم تبن على أساس هذا النموذج مثل المجتمع السوفيتي في عهده الذي كان يشهد الطفرة الإنتاجية (ورمزها العامل ستاخانوف الذي يذكره بن نبي مراراً ويؤول نموذجه على أساس دور العقيدة التي كانت ملحدة في إعلاناتها ولكنها في لا شعورها استمرار لتقليد الديانة الأورثوذكسية، والذي ابتكر طريقة لمضاعفة الإنتاج كانت النظير السوفييتي لطريقة تايلور الأمريكية) ومثل المجتمع الألماني والمجتمع الياباني اللذين انبعثا كالعنقاء من رماد الحرب العالمية وما عانياه فيها من دمار شامل. ومن الغريب حقاً أن ياسين الحافظ وإن كان يذكر التجربة اليابانية فإنه كان يمر عليها مرور الكرام عملياً دون أن يذكر ما صار معروفاً من كون هذه التجربة لا تتناسب مع ادعائه أن الطريق الوحيد للنهضة يمر عبر حداثة شاملة للفكر والبنى الاجتماعية والسياسية مستنسخة من النموذج المثالي الفرنسي (أصل هذا النموذج عند ياسين الحافظ موجود في الواقع في الفكر اللينيني وعد إن شئت إلى نقاشات لينين مع الشعبويين الروس في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين).

---

(١) مالك بن نبي- «وجهة ..»- -ص٩٢.

حيث إن النموذج الذي يستند إليه مالك بن نبي في تحليلاته الحضارية هو في غاية المرونة، ولا يحاول استنساخ نموذج واحد، بل فيه من الابتكار والأصالة الشيء الكثير مما يجعل مالك بن نبي فيلسوف تاريخ وعالم اجتماع مرموقاً (رغم أن بعض أفكاره أخذها كما يقول هو نفسه من مفكرين غربيين مثل فكرته عن دور الفكرة الدينية في التاريخ المعتمدة على آراء كسرلنج H.Kesserling) فإنه يظل أقرب إلى وضع العالم النقدي من الحافظ الذي هو عملياً أيديولوجي أكثر منه عالماً، إنه حداثي متعصب كما يمكن القول لأنك لا تجد عنده البتة أي روح نقدية تجاه الحداثة الأوروبية وبالذات النسخة الفرنسية منها، وأنت إذا غربلت أفكار الحافظ بدقة فستجد أن القاعدة المعرفية التي يستند إليها بدون أي نقد هي المسلمة الحتمية في التاريخ التي تقول إن البنية الاقتصادية الغربية لا يمكن أن تنشأ إلا بالاقتران ببنية فكرية محددة، وأن الطريق إلى "التقدم" هو طريق واحد لا غير. لاحظ أنه إذ يستبعد أول خطوة من النقد وأبسطها حين يؤكد استحالة تعدد الطرق إلى هذا "التقدم" (وهذا بالذات مصادرة لا تستند إلى برهان بل إنَّ الواقع التاريخي يدحضها، إذ اختلفت الطرق بين إنجلترة وفرنسة وألمانية ناهيك عن اختلافها بين هذه البلاد واليابان والصين وروسية أيضاً!) فهو عن الخطوة النقدية الأكثر جذرية أبعد، وهي الخطوة التي خطاها كثير من المثقفين الغربيين في عهد الحافظ وبعده ألا وهي التشكيك في صحة مصادرة "التقدم" بالذات، (من أوائل من شكك في السيرورة التقدمية الوحيدة الاتجاه لفلسفة الأنوار كان أدورنو وهوركهايمر الألمانيان في كتابهما "ديالكتيك التنوير" عام ١٩٤٧، ونصب أعينهما التجربة الفاشية التي تغيب شأنها شأن المركب العنصري- القومي الشوفيني في الحضارة الحديثة فلا تظهر في عروض الحافظ المتحمسة بل المتعصبة لها) وفي أيامنا هذه يمكن الإشارة إلى مفكرين

غربيين جدد يلقون الأضواء على الطريق الكارثي الذي بلغته فكرة التقدم المادي غير المحدود، ولنذكر من هؤلاء المفكر الفرنسي سيرج لاتوش الذي يدعو إلى الحد من النمو لإنقاذ البيئة وإنقاذ القيم الإنسانية أيضاً، وأخذ هذه المتغيرات النقدية الجديدة في الفكر الغربي -وطلائعها كانت موجودة في عهد الحافظ- كان النتيجة المنطقية لمطالبة الحافظ الملحة "بوعي كوني"!

الحافظ يدعي في كتاباته أنه يصدر عن "حكم واقع" لا "حكم قيمة"، ولكن من السهل إثبات أنه في الحقيقة يصدر حكم قيمة على كل من البنية الغربية المثالية التي يتمنى لمجتمعه أن يتحول على نمطها وعلى البنية العربية التي يصفها بأنها "مفوتة" أي متخلفة عن عصرها، مصادراً بهذا على أن النمط الاجتماعي الوحيد المناسب للعصر هو النمط الغربي وبالذات النموذج الفرنسي. وهذه الحتمية المطلقة عبثاً تبحث عند الحافظ عن نقد لها، أو حتى مجرد قول إن على العرب تبني النموذج المختار لأنه هو المفيد لأسباب عملية، إذ عند الحافظ هذا النموذج ليس هو "الخيار الاضطراري" أو حتى "المناسب" بل هو "العصري" وما سواه "مفوّت" وفي الحقيقة لا تعني أحكام الحافظ القطعية أكثر من الطريقة التقليدية التي تتحدث عن "صواب مطلق" و"خطأ مطلق" في البنى الاجتماعية والتي تجاوزتها الخبرة العلمية الاجتماعية المعاصرة.

لا شك أن مفهوم "القابلية للاستعمار" عند مالك بن نبي يشكو هو الآخر من عيوب منطقية[1] أذكر منها باختصار أن هذا المفهوم لا ينبئنا بصفة جوهرية في المجتمع الموصوف، إذ صفته "كقابل للاستعمار" هي صفة إضافية تخص علاقته بالمجتمعات الأخرى، والقيمة المنطقية لهذا

(١) انظر في هذا الصدد في هذا الكتاب مقال "النقد المنطقي لمفهوم القابلية للاستعمار".

الاعتراض تتلخص في أنك لا يمكن أن تعطي حكم قيمة على مجتمع من مجرد واقعة هزيمته في المعركة مع مجتمع آخر، ونحن نعلم الآن أنه من المشكوك فيه جداً أن يكون الإسبان الذين أبادوا إمبراطورية الأزتيك "متقدمين" عليها حتى بالمفهوم المادي التقني للتقدم، ومن هنا يحتفظ المفهوم بقيمة عملية دون أن يكون مفهوماً سوسيولوجياً دقيقاً.

ولكن هذه القيمة العملية كبيرة جداً.

إنك لا تقول لنا شيئاً جوهرياً عن مقاومة نبات معين لإصابة فطرية، بل قد تكون هذه الصفة لم تظهر بعد طالما أن هذا النوع من الفطور لم يظهر بعد! وإنك لا تقول لنا شيئاً مفيداً عن مجتمع حين تقول لنا إنه قابل للاستعمار لو كان الاستعمار غير موجود! بل إنك حين تتكلم عن "ثغرة" في النظام الاجتماعي أو "عيب" فإنك لا بد أن تنسب هذه "الثغرة" أو "العيب" إلى واقعة معينة إذ المفهوم نفسه نسبي، وحين نجد طفلاً يظن أن اعتداء الإنسان على الإنسان لا وجود له فإنك لا تصف هذه القناعة بالعيب أو السذاجة إلا لأن واقعة العدوان موجودة! وما من شك في أن الهنود الذين قابلهم كولمبس لأول مرة فعاملوه بحفاوة كانوا سذجاً، ولكن هل كان العيب فيهم أنهم كانوا كرماء أم كان العيب فيه أنه لم يكن يستحق هذا الكرم؟

هذه أسئلة نافلة عند السياسي العملي الذي تقمص ياسين الحافظ شخصيته تماماً وحرص على أن يعلم مواطنيه قواعد سلوكه ومفاهيمه، ولكنها أسئلة غير نافلة عند الفيلسوف النقدي، بل عند السياسي من النمط الكوني الجديد الذي تبدو طلائعه في أفق الحركات الجديدة المناهضة للعولمة المتوحشة، والذي يفكر في تغيير أسس السياسة العالمية من الميكيافيلية المبتذلة إلى الإنسانية الأعلى!

مالك بن نبي هو الآخر ليست فكرة الدفاع عن الأصالة والهوية هي

الفكرة المركزية عنده، ولكن هذا، خلافاً لما هي عليه الحال عند ياسين الحافظ، ليس عائداً لعدائه للهوية والأصالة بل لأنه لم يكن يشعر بالخوف عليهما.

وهو يميز في كتابه "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" بين "أفكار ميتة" لم يعد لها جذور في الواقع الاجتماعي و "أفكار قاتلة" استوردت من الغرب لا تساهم في نهضة المجتمع بل تعزز قابليته للاستعمار، ويرى علاقة بين وضع مجتمع "ما بعد الحضارة" أي "مجتمع القابلية للاستعمار" وبين الأفكار القاتلة؛ إذ هذا المجتمع يستورد هذه الأفكار بالذات!

يقول بن نبي عن الاستيراد المجاني لأفكار لا تخدم أهداف المجتمع: "كثير من بين المفكرين المسلمين اليوم يفتنون بالأشياء الحديثة وبالتالي بمنطق الفعالية من غير تمييز بين حدود توافقها مع المهام التي يريد المجتمع أن ينهض بها دون أن يفقد أصالته".

فهؤلاء المفكرون يخلطون بين أمرين، بين "الانفتاح الكامل لكل فكر تأتي به الرياح" وبين تسليم القلعة للمهاجمين كما يفعل الجيش الخائن"![١].

ورغم ذلك تبقى الحقيقة التي يستنتجها في اعتقادي كل من يقرأ كتب مالك بن نبي، أنه لم يكن من "كتاب الهويّة" في القرن العشرين، ولا يحسب على التيار الذي أسميته في كتابات سابقة "التيار التأصيلي"، لأنه لم يجعل الدفاع عن الهوية الثقافية أو الدفاع عن مبدأ التنوع الثقافي في العالم وعدم ابتلاع ثقافة واحدة للثقافات الأخرى (وهما أمران متكاملان

(١) مالك بن نبي - مشكلات الحضارة- "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي"-ترجمة محمد عبد العظيم علي -مكتبة عمار- القاهرة- الطبعة الأولى- ١٩٧١م-ص١٤٣.

لكن ليس بالضرورة أن يوجدا معاً عند كل كاتب من كتاب هذا التيار فما يميز التيار هو المبدأ الأول ولكن هذا المبدأ قد يستند عند بعض الكتاب إلى المبدأ الثاني) لم يجعل هذا الدفاعَ همه الأساس، وبالأحرى يبدو لي أن بن نبي بسبب طريقته التعميمية في دراسة الحضارة التي تقبل أحياناً التطبيق على مجتمعات مختلفة لم يكن واعياً كل الوعي للخصوصية الثقافية وللمخاطر التي تتهددها)، ولكن مالك بن نبي، هو في اعتقادي جدير أن يكون محاوراً أساسياً ومصدراً من مصادر الإلهام للتيار التأصيلي المعدل الذي أسميه "التيار التأصيلي الفاعل" الذي يتميز بأنه يطرح قضية القدرة على البقاء إلى جانب طرح قضية الحق بالبقاء التي كان يكتفي بطرحها "التيار التأصيلي" الصرف، فبينما كان الأخير يكرس كل محاججاته للحديث عن مزايا الهوية الخاصة يكرس الأول جزءاً من وقته لطرح مسألة التغييرات في بنية الهوية الثقافية التي يجب عملها إن كانت هذه الهوية تريد البقاء أصلاً!

برغم كل التحفظات التي يمكن للمرء أن يسوقها على منهج الحافظ وبن نبي تبقى طريقة التفكير التي يشتركان بها، الداعيةُ إلى تغيير المجتمع باتجاه يجعله منيعاً على الاستعمار، والتي معناها التنفيذي البحث عن العناصر التي يستغلها الاستعمار في البنية الاجتماعية لإزالتها، والبحث عن العناصر التي تجعل المجتمع منيعاً على الاستعمار لإيجادها تبقى تلك طريقة ثمينة للغاية، بالذات لأنها تنطق بلسان الواقع لا بلسان مثل أعلى قد لا يتحقق ويباد المجتمع أثناء انتظار مثوله للعيان!

إنها طريقة ثمينة في حالات الخطر، ومعنى السير بمقتضاها الفعلي هو مع ذلك ليس ساراً كل السرور إذ هو يعني اللجوء لتغييرات إجبارية في البنية العقلية والقيمية للمجتمع، في هويته وأصالته، تغييرات لم تنتج عن قناعة بأن الجديد هو "أفضل" أو "أكثر تقدماً" بل لأنها ببساطة اضطرارية! (هذا البرنامج المعدل للمجتمع الذي يريد المحافظة على

هويته الثقافية الخاصة في الأصل ولكنه مضطر لإجراء تعديلات على هذه الهوية للحفاظ على بقائه أسميته في أماكن أخرى "اليوتوبيا المكروهة" !).

وهذه هي النقطة التي لم يطرحها ياسين الحافظ طبعاً، إذ كانت فكرة الأصالة عنده "تعكس وعياً سكونياً ما قبل برجوازي"، وهو يريد من العرب أن يفعلوا ما فعله الفيتناميون بزعمه: "فكرة الأصالة هذه، كانت مرحلة في الوعي الفيتنامي، تخطاها إلى التاريخانية. هذه التاريخانية، التي تؤكد، أولاً، على واحدية السيرورة التاريخية لتقدم الشعوب (واحدية لا تنفي، بالطبع، الخصوصية في التفاصيل)، والتي تؤكد، ثانياً على حتمية المرور في مراحل تاريخية مميزة أو، على الأقل، استيعابها وتمثلها،- هذه التاريخانية أعطت الثورة الفيتنامية وعياً مناسباً بما يشكل جوهر المجتمع الحديث، وبالتالي، سبل التقدم[١].

لا يوجد أي خيار أمام العرب عند الحافظ، فهو يرى أن "الحضارة الحديثة" هي كل متكامل لا ينفصل فيه جزء عن جزء، وعلى العرب أن يأخذوا مكونات الحضارة الغربية كلها أو يتركوها كلها! ولعل هذا يذكرنا بتعبير طه حسين الشهير عن الأخذ بهذه الحضارة" حلوها ومرها ما يحب وما يكره..إلخ" يأتي به نصير اللبرالية الجديد، ولكن على قاعدة ماركسية هذه المرة: "الحيز التقني للمجتمع هو واحد من حيزات المجتمع (الأيديولوجية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية)، التي تؤلف، مثل مجموع تروس ماكينة واحدة، عمارة المجتمع الحديث. وبالتالي من الصعب للحيز التقني أن يشتغل ويتقدم منفصلاً عن الحيزات الأخرى. وفي مجتمع متأخر يعاني اختلالات يبدو أن تقدم الحيز التقني يتوقف على تقدم الحيز الأيديولوجي"[٢]

التخلي عن الأصالة هو إذاً تخل عن شيء فات أوانه ولا يؤسف عليه،

---

(١) ياسين الحافظ- "التجربة.."- ص١٥٨.
(٢) م.ن - ص١٥٩-١٦٠.

وبالعكس يجب وضع إزالته كشرط لا بد منه للنهضة. ووجهة نظر الحافظ هذه يقاسمه فيها على كل حال كل أنصار الحداثة العرب لحد الآن مبرهنين بهذا على أن وعيهم هو بالفعل "ليس كونياً"، إذ إن الغرب الآن يعود لنقد تجربته المفرطة في "العقلانية" والقائمة على إيمان ديني تقريباً بفكرة "التقدم" اللامحدود و "التنمية" اللامحدودة، وإذا كان الغرب يعود لاكتشاف فضائل التعددية الثقافية داخل بلدانه نفسها، فإن عندنا إلى الآن من يتعامل بكراهية مع كل فكرة عن الهوية أو الأصالة أو التعددية الثقافية.

هذا التخلي المرغوب فيه عن كل أصالة و "مغايرة" (يعيب الحافظ على الفكر العربي "تمسكه بفكرة المغايرة") هو الثمن الذي يجب دفعه في رأيه لاستمرار وجود الأمة.

إذا كانت مطلقات الهوية الثقافية المحلية غير مقدسة في نظر الحافظ، بل هي جديرة في الحقيقة بالزوال وعلينا أن نعمل على إزالة آثارها من وعينا، فإن هناك شيئاً مطلقاً هو الذي يبرر هذه التضحية وهذا الشيء ضمناً، هو المثل الأعلى الذي لا ينقده الحافظ إذ هو المسلمة الأولية التي لا برهان عليها وكل ما عداها نظريات تخطئ أو تصيب، وهذا الشيء المطلق هو "وجود الأمة"، وهو يقدم في كتابه عن التجربة الفيتنامية الإنتلجنتسيا الفيتنامية كقدوة للإنتلجنتسيا العربية: "هذه الإنتلجنتسيا، التي لم تلبث أن تبنت أمضى سلاح أيديولوجي غربي، الماركسية، وليس الإنتلجنتسيا التقليدية، هي التي تمكنت من الدفاع عن الوجود الفيتنامي، وهي التي انتزعت استقلال الأمة ووحدتها، وهي التي تحدد بنيان الأمة وتجعله جديراً باحتلال مكان مناسب في العائلة البشرية. في حين أن الإنتلجنتسيا التقليدوية عجزت، من جهة، عن الدفاع عن وجود الأمة، وفشلت من جهة أخرى، حتى في محاولتها المحافظة على

الأطر والقيم والأيديولوجيا التقليدية، إذ إن الغرب لم يفرض على العالم الفيتنامي التقليدي سلطانه السياسي والعسكري فحسب، بل حطمه وفرض عليه سلطانه الثقافي والتقني وقيمه ونمط اقتصاده وعلاقاته الإنتاجية (...) لا شك أن الإنتلجنتسيا الفيتنامية، بسبب مفاعيل الهيمنة الغربية، قد وجدت نفسها تنزع الإهاب الفيتنامي التقليدي الأصيل، إلا أنها بقيت فيتنامية حتى العظم: رجلاها غارقتان في التراب الفيتنامي وقلبها يعانق الشعب (بدلاً من التقليد). وهي، بدلاً من أن تلهي نفسها بدفاع متأخر عن الذات، عن "الأصالة" الفيتنامية التي قرضتها التأثيرات الغربية، عن التقليد الفيتنامي الذي تجاوزه التطور الكوني، دافعت عن الوجود الفيتنامي دفاعاً واعياً وعصرياً، أي مجدياً: لقد التقطت أيديولوجية عصرية، وأدارت حدها ضد العدو العصري للأمة الفيتنامية: الإمبريالية.

خيار الإنتلجنتسيا العربية كان آخراً: اختارت الأصالة والتقليد، فعجزت عن الدفاع عن وجود الأمة، بله تجديده ووضعه في العصر."[١]

وياسين الحافظ يعبر عن هذه الفكرة بصورة هي بعد أكثر وضوحاً حين يتكلم عن نموذج آخر للإنتلجنتسيا التي يدعو العرب لخلق مثلها، وهي إنتلجنتسيا حركة ٤ أيار الصينية: "إن حركة ٤ أيار هي حركة معارضة للثقافة والحضارة الصينية وليس للأمة الصينية" ![٢]

وعلى هذا يكون الشيء المطلق، وقد نقول مع بعض المبالغة "الإله" الذي لا يمس، هو الأمة، وفي سبيل هذا "الإله" يجوز، بل يجب، أن نقضي على الثقافة والحضارة والأصالة الخاصة!

وهذه النقطة على كل حال تظل تميز الحافظ عن الكوزموبوليتيين الجدد

(١) م.ن- ص٧٣-٧٤.
(٢) م.ن- ص١٧٨.

الذين أتى بهم العصر الأمريكي الذي جاء بعد وفاته، فهؤلاء لم يحتفظوا بأي مفهوم لإله يعبدونه باستثناء التبعية المطلقة للأنكل سام، وفي سبيله لم يتخلوا فقط عن الأمة بل تخلوا حتى عن القطر ولم تعد الوحدة الوطنية داخل كل قطر على حدة لتعني لهم شيئاً!

أما موقف مالك بن نبي من الهوية والأصالة فالذي يبدو لقارئه أن هذه القضية لم تكن تشغل حيزاً يذكر من اهتماماته، فقد كانت تشغله فكرة النهضة الحضارية "لإنسان ما بعد الموحدين"، ولم تكن عنده مخاوف على الهوية الإسلامية، وهو المتدين بعمق، وكل ما كان يراه جديراً بالاهتمام هو بعث الحضارة على أسس تستند من جهة إلى الدين لأن الدين كما تقدم القول هو العنصر المركب لعناصر الحضارات كافة، وتستند من جهة أخرى على فاعلية المجتمع ونهوضه من حالة الغفوة والكسل والتواكل، وبالذات من الحالة التي ينتظر فيها من الآخرين حقوقه، بدلاً من أن يقوم هو بواجباته تجاه نفسه، وفي هذا الصدد كان يحتقر كثيراً المفهوم الانتخابي للتغيير الذي ينتظر فيه الشعب من السياسيين أن يعطوه حقوقه، والذي يقوم فيه السياسيون بتخدير الشعب بالوعود. إنه استمرار للتقليد الصوفي في عصر انحطاط الحركات الصوفية، حيث تنتظر الخيرات من الأولياء والولائم الانتخابية هي مثل "الزردة" الصوفية التي كان يعرفها المجتمع الجزائري قبل نهضة العلماء!

ومجمل طريقة تفكير بن نبي هي في اعتقادي مبنية على مصادرة تقول بوحدة القوانين المنظمة للاجتماع البشري، ويستطيع القارئ أن يرى صحة رأيي هذا إذا راجع كل كتب بن نبي التحليلية من نوع "شروط النهضة" أو "ميلاد مجتمع" أو "مشكلة الثقافة" إلى آخره..فتحليلاته هي من حيث المبدأ تعميمية قابلة للانطباق على كل المجتمعات البشرية، وهو من هذه الناحية قد يبدو عالم اجتماع وفيلسوف تاريخ محايداً لا يهمه إلا أن

يبحث في شروط النهضة الحضارية وعوامل انحطاط الحضارة (وهو في هذا لا يقف مع المبدأ النسبي فهو يرى أن هناك "انحطاطاً حضارياً" بالمطلق وهناك "نهضة حضارية" بالمطلق أيضاً وأرى أن هذه النقطة يجب أن لا تغيب عنا).

على أن هذا لا يعني أنه في جزئيات تحليله لا يقف صراحة إلى جانب التجربة الحضارية الإسلامية، ويفضلها من الناحية الأخلاقية مثلاً في طريقة تعاملها مع الشعوب المغلوبة على الحضارة الغربية في تجربتها الاستعمارية[1].

طريقة مالك بن نبي في طرح المشكلات الإسلامية والعربية (بل في طرح قضايا المجتمعات المسماة "المجتمعات النامية" عموماً) تتلخص في أنه يدعوْ هذه المجتمعات إلى الفاعلية العملية وتغيير الذات، وعدم الاكتفاء بشتم الآخر وتحميله مسؤولية المصائب التي هي فيها.

هو يدعو الإنسان في هذه المجتمعات أن يركز على الواجبات، ويدعو الجزائريين إلى التعلم من تجربة الجالية اليهودية في الجزائر أيام حرمتهم الحكومة الفرنسية الموالية للنازية من حق التعليم في المدارس العامة فلم يؤثر هذا فيهم، إذ تولى المتعلمون فيهم من محامين وأطباء إلى آخره فتح المدارس المنزلية، ويقارن هذه الحالة مع تقاعس المتعلمين المسلمين وعدم عملهم شيئاً إزاء مأساة الأمية في الجزائر (ولعلهم حملوا الاستعمار مسؤولية الأمية وهذا بغض النظر عن صحته جزئياً غير أنه لا يبرر عدم عمل شيء ضده، إن الجزائري الذي لعن الاستعمار لتشجيعه الأمية ولم يفكر هو في عمل شيء لمكافحتها قد استعمل الاستعمار كمشجب لتبرير تقاعسه هو عن الفعل).

(١) انظر في هذه النقطة "شروط النهضة" - فصل "الاستعمار والشعوب المستعمرة".

وفي هذه النقطة بالذات تبدو محاججة بن نبي متألقة وثمينة ونحتاج إليها في أيامنا هذه بالذات، لأننا الآن نعاني من تركيز كل جهدنا على تحميل القوى المعادية الخارجية مسؤولية مصائبنا مع أننا لم نعمل شيئاً لتغيير أوضاعنا الداخلية وتمتينها.

ومن أسوأ التطورات المعاصرة في هذه العقلية ما دعوته سابقاً "بظاهرة عبادة البندقية" وهي اعتقاد الشباب العربي والمسلم خصوصاً والمجتمع عموماً أن طريق الخلاص يمر فقط من فوهة البندقية، مما جعل هؤلاء الشباب يغفلون عن البرنامج النهضوي الشامل الذي كان قبل نصف قرن، على علات ذلك الزمن، أوضح بكثير: برنامج الوحدة العربية والنهضة الاقتصادية السائرة في طريق التحرر من التبعية.

إن الأنظمة العربية التي يحملها الشباب المسؤولية غير قادرة على إيقاف الوحدة المجتمعية العربية لو كان المجتمع المدني العربي يريد ذلك! وحتى التكامل الاقتصادي العربي كان يمكن للمبادرات المجتمعية العربية أن تفرضه على الأنظمة، ولكن شعوبنا أمسكت بأسوأ شكل ممكن بمبدأ تحميل الاستعمار و "الحكام العملاء" مسؤولية مآسينا، وبهذا تخلى المجتمع العربي عن واجباته ما دام هذان الطرفان "يهضمان حقوقه"!.

لو كان الشباب عنده الوعي الذي يريده مالك بن نبي لحقق المستحيل دون أن يمسك بندقية ودون أن يطلق رصاصة واحدة، ولكن صدق النبي الكريم حين علمنا أن جهاد النفس هو "الجهاد الأكبر"! إذ إن إمساك البندقية والقنبلة هو أسهل بكثير من القيام بعمل اجتماعي سلمي صبور مثابر فيه تعب وجهد! وهو أسهل بكثير من أن تحاول أن تتجاوز تناقضاتك الثانوية مع أخيك وتنسق جهودك معه دون أن تنساق بدوافع الكرامة العنجهية الزائفة التي جعلت من العرب أنظمة ومجتمعات لا تغفر

لبعضها زلة! وترى في تناقضها الداخلي التناقض الرئيس الذي لا بد من حله بإبادة الشقيق ولو أدى هذا إلى إبادة الذات معه! (الأمثلة كثيرة يعرفها القارئ ولا داعي لذكرها!).

هذه الخلاصة البسيطة التي يستنتجها مالك بن نبي أراها قيمة أكثر من دعوة ياسين الحافظ المستحيلة لتحديث وعي الإنتلجنتسيا العربية وتخليصها من كل فكرة عن الأصالة كطريق للنهضة (إنها فكرة غير واقعية، سأقول هذا بحياد حتى لو غضضت النظر عن اختلافي الأصلي مع منطلقاتها ودفاعي عن ضرورة استمرار الهوية الثقافية الخاصة).

ما هي الوسيلة لتجاوز الحالة الحاضرة للحضارة العربية (الإسلامية عند مالك بن نبي) باتجاه النهضة المنشودة؟

كتب ياسين الحافظ ملخصاً لتطور وعيه شكل الفصل الأول من كتاب "الهزيمة والأيديولوجية المهزومة"، وسماه "تاريخ وعي أو سيرة ذاتية أيديولوجية- سياسية". ومن بداية هذا الملخص يطرح الحافظ تطور وعيه بشكل موجز مفيد: "كارثة فلسطين كانت، بالنسبة إلي كما بالنسبة لكثير من أبناء جيلي أيضاً، الحدث الأكثر أهمية الذي عمق وأكد اهتماماتي السياسية أولاً، وأعطاها، بتأثير من المعتقد القومي العربي الذي كان ينتشر في ذلك الحين، ذلك الطابع "الراديكالي" والرومنسي ثانياً: "راديكالي" بمعنى أنني اتخذت موقف إدانة قاطعة وقطيعة جذرية إزاء من اعتبرتهم المسؤولين عن الكارثة: الفئة العربية الحاكمة أولاً والاستعمار الذي مكن اليهود من فلسطين ثانياً، رومنسي بمعنى أنني رأيت إلى النكبة رؤية أخلاقوية أو فسرتها تفسيراً أخلاقوياً، إذ إنني اعتبرت الكارثة حصيلة تواطؤ بين الحكام العرب وقوى خارجية شريرة تتمثل بالقوى الاستعمارية. هذا التفسير المبسط، السطحي، وحيد الجانب، المؤامروي- الخياناوي إذا صح التعبير، هو الذي وجه رؤيتي السياسية للصراع العربي-الإسرائيلي طوال عقد ونيف قبل أن أتلمس ببطء شديد وبتذبذب تصوراً واقعياً

وعقلانياً لهذا الصراع. في هذا الوعي المؤامراوي- الأخلاقوي، كان يكفي الإطاحة بالنخب الحاكمة المتواطئة والإتيان "بأنبياء صغار"، مخلصين، طيبين، مرتبطين بالشعب إلى الحكم حتى تنتهي إسرائيل. وفي كل هذه "الثورة" التي بها آمنا، بقي المجتمع بمنجاة من النقد، إذ أدين السطح السياسي للمجتمع وتركت كل حيزاته الأخرى، التي تصنع وتصوغ الحيز السياسي، بمنجاة من التشكيك والتساؤل. ومضى زمن طويل قبل أن أدرك أن المجتمع العربي بالذات هو المهزوم، وأن الخيانة تكمن وتعشش وتفرخ في ثنايا هذه البنى المتيبسة المفوتة التي للمجتمع العربي"(١).

وهذه الفقرة تلخص بشكل ممتاز بالفعل اختلاف ياسين الحافظ عن الاتجاه السائد في الأيديولوجيا السياسية العربية، إذ إن الجزء الأول الذي يصف فيه وعيه القديم يشكل بالفعل الطريقة التي كانت ولم تزل سائدة في بلادنا للنظر إلى معضلاتنا الكبرى. والجزء الثاني يري القارئ بلا عناء تلاقي طريقة ياسين الحافظ مع طريقة مالك بن نبي في النظر إلى جوهر المشكلة، ومن ثمَّ إلى الطريق الذي ينبغي سلوكه للحل.

إن ياسين الحافظ قضى الشطر الأكبر من حياته في وسط قومي- يساري، يرى أن أساس مشاكلنا هو وجود حكام غير كفؤين وأحياناً خونة أو أذيال للاستعمار) وأن الحل يأتي بقلب هؤلاء الحكام والإتيان بحكام صالحين يقودون الأمة في طريق الوحدة والتحرر والاشتراكية أيضاً.

ووسيلة التغيير إذن تكون بالعمل السياسي لقلب هؤلاء الحكام بالطرق الممكنة "لقلب الكراسي"، إما بانقلاب عسكري، وهو ما كان الطريقة المفضلة في الستينات في كل بلاد العرب وفي السبعينات في بعض البلاد، وإما بالتوعية لإحداث ثورة شعبية (مثلاً على طريقة ثورة أكتوبر أو الثورة الإيرانية)، ووسيلة الحكم البديلة كانت عادة نظام الحزب الواحد الذي تولى قلب السلطة القديمة وجاء ببرنامج جديد.

(١) ياسين الحافظ - "الهزيمة.." - ص١٥.

ولحل المشكلة الفلسطينية ما من طريقة سوى الحرب مع الدولة الصهيونية، في البداية كان "الحل الاستراتيجي" يتمثل في حرب نظامية تشنها الدول العربية أو دولة الوحدة العتيدة، ثم ظهرت بعد هزيمة ١٩٦٧ خصوصاً استراتيجية "حرب التحرير الشعبية" التي أرادت أن تحذو حذو تجارب كوبا وفيتنام والصين.

الحافظ مع التغير المتزايد في وعيه، صار يرى في قلب البنية العقلية الثقافية للمجتمع "التقليدي"، وتحديث بنى هذا المجتمع الاجتماعية والسياسية الشرط المسبق لهزيمة المشروع الصهيوني.

من هنا أصبح ياسين الحافظ بعيداً كل البعد عن الجو "الثوري اللاهب" في نهاية الستينات وبداية السبعينات، وهو ما يراه بصورة واضحة قارئ كتاباته آنذاك[1]، فقد توخى في تحليلاته السياسية أن يكون مع "العقلانية الباردة"، بعيداً عن الشعارات الحماسية التي لا تستند إلى أرضية واقعية صلبة، وقد أعلن انحيازه "للواقعية الثورية" ضد "الثوراوية" و"الطبقوية" إلى آخره.. ومن هنا كان بخلاف الاتجاه السائد غير متحمس لشعار "حرب التحرير الشعبية" ، وكان معجباً بانحياز عبد الناصر في سنواته الأخيرة إلى هذه الواقعية.

غير أن السؤال الذي يطرح نفسه إزاء هذه الطريقة الحافظية في التفكير هو التالي: ما العمل إذاً؟

لقد كان رفاق الدرب أوضح في تعيين الوسيلة حين طرح بعضهم "حرب التحرير الشعبية" وبعضهم قلب الأنظمة الموجودة، أما هو فيطرح أن تحدث "الإنتلجنتسيا" العربية نفسها جذرياً كطريق لتحديث المجتمع وللنهوض بالمهام التي تفرضها "الثورة الوطنية الديمقراطية".

---

(١) انظر تاريخ وعيه الذي استشهدت به في الهامش السابق وانظر مثلاً كتابه "اللاعقلانية في السياسة".

وفي هذا السبيل بنى الحافظ في الستينات حزباً ذا اسم فخم مجلجل يتناقض في اعتقادي مع ما عرف عنه من تواضع وكراهية للألفاظ الجوفاء: " حزب العمال الثوري العربي".

ولم يكتب لهذا الحزب، الذي هو على حدود علمي موجود إلى الآن، أي انتشار أو تأثير سياسي يذكر، وظلت كتابات الحافظ موضعاً لقراءات مثقفين منفردين كما ذكرت في فقرة سابقة دون أن تظهر بشائر التغير المنشود في إنتلجنتسيا فاعلة تتولى نقل المجتمع نقلة وعي ثورية تضعه على أبواب العصر وتهبه "الوعي الكوني" و"الوعي المطابق" الذي لا بد منه كشرط مؤسس لكل نهضة كما أسلفت!

وأعتقد أن طريقة ياسين الحافظ في التفكير إذا أخذت بحرفيتها فمن الممكن أن تستغل بطريقة سيئة لوضع المثقف في حالة صدام مع المجتمع، إذ هي تتحدى مقدسات هذا المجتمع الكبرى ومسلماته التي يقوم عليها، وإذا كان هذا الخطر لم يبرز بما فيه الكفاية في حياة الحافظ فقد أصبح خطراً داهماً بعد موته حين رأينا انحياز قطاعات يسارية كبيرة بعد ظهور "المد الإسلامي" إلى صف السلطة القمعية، وتأييدها لقمع المظاهر الدينية والتقليدية في المجتمع واجتثاثها بالقوة، ومن أسوأ الأمثلة على ذلك حالة اليسار الاستئصالي في أقطار المغرب العربي وبعض أقطار المشرق أيضاً (وفي المغرب العربي سار جزء من اليسار والشخصيات اليسارية في اتجاه معاكس يتصالح مع المجتمع، ونرى أمثلة له في حزب العمال الجزائري وأمينته العامة لويزا حنون، والروائي الكبير الطاهر وطار، وفي المشرق أيضاً رأينا ما يماثل هذا في "المؤتمر القومي الإسلامي" وفي تجربة بلدان مثل الأردن وفلسطين بل ومصر أيضاً إذا استثنينا حالة الدكتور رفعت السعيد التي تبدو لي شبه استئصالية).

السؤال عن واقعية التطبيق الفعلي لأفكار ياسين الحافظ تصعب الإجابة

عليه لسبب بسيط وهو أنه هو نفسه لم يقدم في اعتقادي برنامجاً عملياً واضحاً، مما جعل حزبه العتيد يشغل فعلاً دور جمعية ثقافية صغيرة لا يكاد يسمع لها صوت. وفي اعتقادي أن هوشي منه الذي قدمه ياسين الحافظ كنموذج كان أقرب في سلوكه إلى أشخاص من نوع جورج حبش وعبد الفتاح إسماعيل منه إلى أشخاص من نوع ياسين الحافظ (ورفيقه في الفكر إلى حد ما إلياس مرقص).

ومع هذا أعتقد أن أفكار الحافظ وإن كانت من الناحية العملية ليست أفكاراً صالحة ليبنى على أساسها تيار سياسي، فإن طريقته بالتفكير بالذات هي طريقة قيمة جدير بالعربي الواعي أن يستفيد منها بغض النظر عن جموحاتها وأوهامها وإساءاتها اللفظية الجارحة للقيم الإسلامية والعربية(وأذكّر بهذه المناسبة بالحكمة النبوية المنسية عملياً عندنا وإن ذكرناها لفظياً في بعض الأحيان "الحكمة ضالة المؤمن"!) وهذه الطريقة تشابه في أعماقها وليس في سطحها طريقة مالك بن نبي الذي دعا أبناء مجتمعه الإسلامي إلى الاهتمام "بالمنطق العملي":

"لسنا نعني بالمنطق العملي ذلك الشيء الذي دونت أصوله ووضعت قواعده منذ أرسطو، وإنما نعني به كيفية ارتباط العمل بوسائله ومقاصده، وذلك حتى لا نستسهل أو نستصعب شيئاً دون مقياس، يستمد معاييره من الوسط الاجتماعي وما يشتمل عليه من إمكانيات، وليس من الصعب على الفرد المسلم أن يصوغ مقياساً نظرياً يستخرج به نتائج من مقدمات محددة، غير أنه من النادر جداً أن يعرف المنطق العملي، أي استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة"[١].

مالك بن نبي كان ينظر بلا حماس إلى الدعوات الحربية التي ترى أول

(١) مالك بن نبي - سلسلة "مشكلات الحضارة" - "مشكلة الثقافة" - دار الفكر المعاصر- بيروت ودار الفكر - دمشق- الطبعة الرابعة ١٩٨٤م - إعادة٢٠٠٠ م - ص٨٥.

الغيث وآخره في طلقات البندقية، ومن هنا كان رد فعله في غاية البرود على دعوات فرانتز فانون الخارقة الحماس في "المعذبون في الأرض" التي تجعل البندقية كلمة السر والمسيح المخلص كما يقول أهل الغرب، أو المهديَّ المنتظر كما نقول نحن، الذي سيحول الإنسان المستعمر -بفتح الميم الثانية- إلى إنسان حر، فقد كان بن نبي أميناً لمبدئه الأثير في ضرورة التخلص من القابلية للاستعمار أولاً.

هل كان التطور اللاحق للمجتمع الجزائري يؤكد صحة هذا التوجه؟

إنني سأجيب بالإيجاب ولكن بحذر على هذا السؤال.

لا شك أن التاريخ لا يخضع للحتمية التي طالما نظرت لها مدارس فكرية مختلفة، ولربما كان تاريخ الجزائر سيسير سيرا آخر ولو جزئياً لو كان سلوك من تولى شؤون الحكم مختلفاً، ولكنا مع ذلك رأينا الطريقة "السياسوية" التي ترى مشكلة المجتمع منحصرة في السلطة ومن يستلمها في الشكل الإسلاموي الجديد الذي جاءت به جبهة الإنقاذ.

لقد قامت "الحركات الإسلامية" كلها منذ التحول الإخواني عام ١٩٣٥ الذي أشرت إليه سابقاً على نظرية تقول إن الحل يكون باستلام "الإسلاميين" للسلطة وتطبيق الشريعة.

طريقة مالك بن نبي تستند بالمقابل إلى الآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١/١٣] وهذا يعني أن هناك تغيراً داخلياً في المجتمع يجب أن يحدث ولا يكفي لنجاح المسعى الحضاري أن تفرض على المجتمع من فوق قوانينُ جاهزة أو شبه جاهزة.

وفي الحقيقة أثبت المسلمون مع الأسف أنهم لا يستفيدون من خبرات بعضهم.

إذ كما جربت السياسوية القومية طريقتها في مجموعة من بلاد العرب ولم تعط النتائج المرجوة، بل في بعض الحالات كان استلام

"الوحدويين" للحكم في بلدين مجاورين مدخلاً لصراع رهيب بينهما فرق هذين البلدين كما لم تفعل "الحكومات الرجعية" في السابق قط، وجمد مفعولهما في الصراع العربي الصهيوني كما في حالة (سوريا والعراق) فكذلك جرب "التيار الإسلامي" طريقته في السودان وإيران من قبلها (وهي بعد في اعتقادي تجربة كانت أكثر وعياً وتوفرت فيها شروط نجاح أفضل) ولم تكن النتيجة مما يقارن في نتيجته النهضوية حتى بتجارب من نوع تجربة الهند أو سريلانكا لكي لا نذكر الصين. ولكن "الإسلاميين" لا يبدو عليهم أنهم يستفيدون من هاتين التجربتين، إذ بقيت الشعارات هي ذاتها والبرامج ذاتها وكأن شيئاً لم يكن! (على حين أبدى بعض القوميين -وليس كلهم- بعض المقدرة على النقد الذاتي).

تقوم هذه العلة التي أسميها "فرط التسيس" في الفكر السياسي العربي على المصادرة التي تجعل كل الحل في برنامج جاهز تأتي به قوة تستلم الحكم.

وهذه الطريقة في التفكير وقف مالك بن نبي ضدها بصورة منسجمة عملياً[1] وهذا ما جعلها منعزلة، مثله مثل الحافظ "فالإسلاميون" كانوا دوماً يجلونه لفظياً ثم لا يقرؤونه ولا يفيدون من أفكاره في شيء عملياً،

(١) في بعض المواضع من كتاباته لا يستبعد مالك بن نبي تأثيراً للمستوى السياسي على المستوى الاجتماعي "لقد أدرك جمال الدين بصادق فطنته ما أصاب مجتمعه من عفونة وفساد فاعتقد أنه بدلاً من أن ينصرف إلى دراسة العوامل الداخلية التي أدت إلى هذا الوضع يستطيع أن يقضي عليه بالقضاء على ما يحيط به من نظم وقوانين. وربما كان هذا الرأي صادقاً لو أنه أدى إلى الثورة الضرورية، فإن الثورات تخلق قيماً اجتماعية جديدة صالحة لتغيير الإنسان، بيد أن جمال الدين لم يحسن تشخيص الدافع إلى تلك الثورة، وما كان لثورة إسلامية أن تكون ذات أثر خلاق إلا إذا قامت على أساس "المؤاخاة" بين المسلمين لا على أساس "الأخوة" الإسلامية. وفرق ما بين "المؤاخاة" و بين "الأخوة" فإن الأولى تقوم على فعل ديناميكي بينما الثانية عنوان على معنى مجرد، أو شعور تحجر في نطاق الأدبيات" -"وجهة العالم الإسلامي"- ص٦٤.

وهذا هو بعينه ما جرى للحافظ مع أهل اليسار كما رأينا، ولعله ليس من باب المصادفةِ أنه وصف نفسه وأمثاله من المفكرين في كتاب من كتبه "الصراع الفكري في البلدان المستعمرة" - كتبه عام ١٩٦٠ أي في ذروة الثورة الجزائرية!- بالفدائي الذي يخوض المعركة على حسابه الخاص، دون أي قاعدة تموله وتسلح كفاحه"[١].

تأليه السياسة بمعنى تأليه فكرة استلام السلطة كحل وحيد لا يضر معه شيء ولا ينفع دونه شيء صار أمراً لا يجوز أن نقبله إن أردنا في السياسة العربية نجاحاً ما.

ومثله تأليه البندقية بحيث تصبح الطريق الوحيد للتخلص من الاستعمار، هو الخطأ الكبير في وضعنا الراهن الذي تشجعه بلا شك السياسة العدوانية الإجرامية للإدارة الأمريكية الحالية، تشجعه ولكن انسياق بعضنا في هذا الطريق الخطر هو أمر لا يمكن تبريره. واندماج عبادة البندقية مع النسخة الإسلاموية المغالية من تأليه السياسة، أي تلك النسخة التي لا ترى طريقة للتغيير الذي تنشده غير استعمال العنف تجاه الحكومة بل وتجاه المجتمع أيضاً والطوائف الأخرى أصبح خطراً داهماً شاهدنا طلائعه في مذابح كربلاء الإجرامية.

والبندقية بالذات لها تاريخ مرير في الجزائر يبرر في اعتقادي إلى درجة كبيرة طريقة بن نبي في التفكير، إذ إن الشعب الجزائري الذي خاض حرب التحرير ببطولة مذهلة سجلها له التاريخ لم يستطع مع ذلك أن يدفع عن نفسه ذلك الاستعمال الإجرامي للبندقية الذي شهدناه منذ التسعينات إلى الآن، وكانت ضحاياه عشرات الآلاف من الأبرياء. ولنا هنا أن

(١) مالك بن نبي - سلسلة "مشكلات الحضارة" - "الصراع الفكري في البلدان المستعمرة "- دار الفكر المعاصر- بيروت ودار الفكر - دمشق - الطبعة الثالثة -١٩٨٤م - إعادة ٢٠٠٠م- ص٢١

نتساءل إذا كان هناك بالفعل خلل اجتماعي منع هذا المجتمع الشجاع من أن يدافع عن نفسه ضد هذا الإجرام الذي يكاد التاريخ لم يشهد له مثيلاً؟

ولعل مالك بن نبي وياسين الحافظ يقدمان بطرق مختلفة أسلوب تفكير آخر يفيدنا أن نركز عليه في الوضع القائم لنعدل أثر تأليه السلطة وتأليه البندقية اللذين يميزان الوضع الشعبي والوضع على مستوى النخب السياسية الحركية عندنا، ولنتعلم مزيداً من إيلاء الانتباه لأهمية الفعل الاجتماعي في الشؤون غير السياسية المباشرة(أي التي لا تتعلق بالصراع على السلطة أو الصراع مع الخارج)، إن النهضة ليست عمل سلطة سياسية، والوصول إلى السلطة حتى لو كان من وصل مجموعة مخلصة ونزيهة (ومثله التحرر من الاستعمار المباشر) لا يعني حل المشكلة الحضارية التي تقف في أساس هزائمنا.

يجب للفعل النهضوي أن يدور الجزء الأساسي له في المستوى الاجتماعي العريض، وهناك يجب للمبادرات الاجتماعية أن تأخذ دورها الحاسم في تعديل وضع المجتمع كُلاً.

مستخلص

يحاول المؤلف في هذا الكتاب تبسيط فكر مالك بن نبي وتقديمه للقراء تبسيطاً يسبر فيه أغوار المعاني الكامنة وراءه، ذلك الفكر الذي وصف مشكلاتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية، وحاول من خلاله معالجتها وإيجاد الحلول العملية.

حاول المؤلف أن يستخرج من كتب مالك بن نبي مشروعه النهضوي وحمَّله معاني عميقة، فدرس معنى تغيير السلوك الحضاري للمجتمع من أجل مناعته، وتحدث عن طريقة تخلُّصه من (القابلية للاستعمار) وهي العبارة التي أسيء فهمها.

عالج المؤلف مفهوم القابلية للاستعمار ودرسه دراسة نقدية تحليلية، كما عالج النقاط الأساسية المكوّنة للحضارة وشروط النهضة عند مالك، والدورة الحضارية، وعناصرها الثلاثة، وأثر الدين، والمعادلة البيولوجية والاجتماعية للفرد، والحقوق والواجبات، والمنطق العملي، والتوجيه الثقافي، والتوازن بين الأشخاص والأفكار والأشياء، ومفهوم مالك للسياسة، والطغيان المطلق للأفكار الأيديولوجية، وتأثيرها في المجتمع، وأثر وثنية الأفكار، والأفكار الصادقة الفعّالة والمختزلة، والقاتلة والمميتة للمجتمع، والمعيقة لنهضته.

وتحدث المؤلف عن منزلة مالك بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر، وتعامله مع تيار الإصلاح والتحديث في الواقع الإسلامي بعد الاستعمار.

ثم أجرى مقارنة بين مالك والمفكر العلماني ياسين الحافظ، وذكر كيف نظر كل منهما لمجموعة القضايا. أهمها قضيتا الاستعمار والنهضة.

Abstract

In this book, the writer tries to simplify Malik Bin Nabi's thought and introduce it to the readers. He probes the depths of the purports lying in it because it is the thought that describes our cultural, social and political problems and endeavors to find practical solutions while dealing with them.

The writer tries to deduct from Malik Bin Nabi's books his civilizational project as well as the deep meanings it bears. Therefore, he studies the meaning of changing the civilizational project of the society for conferring immunity over it. It also talks about the method by which he got rid of "The Acceptability of Colonization", the statement which was misunderstood.

The writer tackles the concept of the acceptability of colonization and studies it analytically. He also handles the basic points which constitute the civilization; the conditions of civilization as for Malik; the civilizational cycle and its three elements; the influence of religion, the individual's biological and social equation; the rights and the duties; the practical logic; the cultural guidance; the balance between persons, ideas and things; Malik's concept of politics; the absolute tyranny of ideological notions and their influence on the society, and the effect of the idolatry of ideas; the shorthanded and the veracious and effective notions as well as those which deaden the society and hinder its civilization.

The writer talks about Malik Bin Nabi's rank in the contemporary Islamic thought and how he deals with the current of reformation and modernization in the Islamic reality after the era of colonization.

After that, he holds a comparison between Malik Bin Nabi and the secular intellectual Yaseen al-Hafez and discusses how each views the collection of issues, the two most important of which were the issues of colonization and renaissance.